طبعة ثالثة
مزيدة ومنقحة

رضوان السّيد

مفاهيم الجماعات في الإسلام

جداول Jadawel

رضوان السيد

مفاهيم الجماعات في الإسلام

الكتاب: مفاهيم الجماعات في الإسلام
المؤلف: رضوان السيد

جداول
للنشر والتوزيع
الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 - 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
internet site: www.jadawel.net
e-mail: info@jadawel.net

الطبعة الثالثة
مزيدة ومنقحة
كانون الثاني/يناير 2011
ISBN 978-614-418-010-5

طبع في لبنان
Copyright - by
Jadawel S.A.R.L
Hamra Street - Al-Barakah Blg.
P.O.Box: 5558 - Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2011 Beirut

ثبت الموضوعات

مقدمة الطبعة الثالثة

كنت ما أزال منهمكاً في تأليف بحوث كتاب: الأمة والجماعة والسلطة (1983-1984) عندما دعتني دائرة الانثروبولوجيا بالجامعة الأميركية في بيروت(*)، لإلقاء أربع محاضرات في «سوسيولوجيات الجماعات في الإسلام» وقد تردّدْتُ بعض الشيء، لأنني وزملائي في الجامعة اللبنانية، كنا في ذلك الوقت، ما نزال واقعين تحت تأثير الحركة الجماهيرية الهائلة التي أثارتها الثورة الإسلامية في إيران. وفي الوقت نفسه كانت هناك الذخيرة التي أتيتُ بها معي من ألمانيا (ماكس فيبر ولومان)، والإشكاليات التي أثارتها في ذهني وعملي أعمال ميشال فوكو وكُتّاب مجلة libre. ثم إنّ السوسيولوجيا «التاريخية» مصطلحٌ إشكاليٌّ، ما استطاعت أعمال مدرسة Amaler الفرنسية الهائلة الإنجاز، أن تأتي فيه بالذات بشيءٍ مُصنّع. إنما في خضمّ هذه الضغوط المتباينة قمتُ أخيراً بإلقاء المحاضرات، وهي الفصول الأولى في الكتاب. ثم أضفتُ إليها المبحث الخاصّ بالمسيحية والمسيحيين .

وفي الطبعة الثانية للكتاب ببيروت في مطلع التسعينيات،

(*) كان الدكتور فؤاد إسحاق خوري رحمه الله هو رئيس الدائرة وقتها. وما كان تأثير الثورة الإسلامية في إيران عليه قليلًا أيضًا. وقد صدر له عام 1981 فيما أظنّ كتابٌ صار شهيرًا بعنوان : إمامة الشهيد وإمامة البطل.

أضفتُ الفصل الخاصّ بالعرب، والذي كتبتُهُ أواخر الثمانينيّات متأثراً برؤيةِ ابن تيمية للانتماء العربي في كتابه: اقتضاء الصراط المستقيم.

عندما طلب مني رئيس دائرة الأنثروبولوجيا بالجامعة الأميركية، أن ألقي محاضراتٍ عن «الجماعات» ما فكّر هو ولا فكّرت أنا أن تكون البداية حول مصطلحات ومفاهيم الجماعات في القرآن، بل فكّرنا معًا في الجماعات السياسية/ الدينية (الخوارج والشيعة) كما سمّاها فلهاوزن، وفي الجماعات المهنية (الأصناف) بحسب ماسينيون، وفي الجماعات المسيحية في قلب الاجتماع الإسلامي. لكنني عندما بدأت بالكتابة وجدت أن تلك الجماعات في صورتها عن وجودها وتاريخها، تضع نفسها في النصّ القرآنيّ أو في السياق القرآنيّ. ولأن الإشكاليات المفهومية هي التي كانت مسيطرة في تفكيري وعملي في الثمانينات من القرن الماضي، فقد غامرت بالقيام بدراسة مفهومية موجزة للجماعات في النصّ القرآني. وما كانت الصعوبات التي واجهتني خارجيةً تتعلق بالنزاع المستعِر حتى اليوم بشأن القراءة التاريخية أو الأدبية للنص القرآني وحسب، بل كانت هناك صعوباتٌ منهجيةٌ تتعلق بالمصطلح والمفهوم، وبخاصة أن الجماعات القرآنية هي أحياناً ذات دلالة أنثروبولوجية وأحياناً أخرى ذات الدلالة تاريخية، وفي كثيرٍ من الحالات ذات دلالات لغوية ولسانية. ثم إنها بالفعل- إذا تابعنا السياق القرآني وأعمال المفسّرين- تعرضت للتطور ليس بين المكي والمدني وحسب، بل ضمن كل من الفترتين. وقد أنجزت المحاضرة في النهاية، وصارت فصلاً في الكتاب، وما لقيت ترحابًا ظاهرًا في أجواء الثمانينيّات والتسعينيات، في حين ما كانت مقنعةً أيضًا للطلاب الذين ألقيت عليهم والذين تساءل عددٌ منهم عن علاقتها بالسوسيولوجيا التاريخية

التي افتتحتْ تلك المحاضرات بمحاولة تحديدها مصطلحيًّا ولدى الدارسين. وقد دافعتُ عن النهج الذي اتبعته في المقدمة التي وضعتها للمحاضرات عندما عقدت العزم على إصدارها في كتابٍ بل في كتيّب هو الذي بين أيديكم، فإذا لم تكن سوسيولوجيةً بالمعنى الدقيق، فهي مفهومية وتتعلق بتاريخ الافكار أو رؤى العالم.

وكان الأمر أسهل مع الجماعتين السياسيتين/ الدينيتين: الخوارج والشيعة، ليس لأنه صدرت عنهما عشرات الدراسات منذ فلهاوزن، بل لأنهما جماعتان تاريخيتان ظهرتا في قلب الاجتماع الإسلامي الأول، والأخبار عن تحركاتهما كثيفةٌ في المصادر، ثم إن لدينا كتابات مبكرّة نسبيًّا كتبوها هم من أنفسهم (وأقصد المحكِّمة)، ويمكن الرجوع إليها لقراءة صورتهم هم عن مسوّغات الوجود والاعتراض والفعالية. بيد أن الصعوبة كانت في تعليل الأيدولوجيا التي اعتنقها الأوائل منهم، والتي كانت نصيّةً بحتةً لدى المحكِّمة. وكارزماتية نشورية عند الشيعة، رغم تقارب الأصول الاجتماعية، والظروف التاريخية. وكان السؤال الآخر عن النجاح ودرجاته وحدوده، وهل يمكن تعليله بالاقتراب من النصّ أو الابتعاد عنه؟ وكما لم تكن الأيديولوجيا المرجعية ممكنة التعليل بإقناع فكذلك ما كان النجاح أو عدمه سببه العلائق بالنصّ أو بالفئة الاجتماعية المعينة. وقد قدّمتُ وقتها تعليلات لها علاقة بقوة الدولة، وبميول الجمهور، وبمدى الانغلاق والانفتاح، وبالنُّخب القائدة وبالأهداف المعلنة. وما أزال أرى أنّ بعض هذه الأسباب تستحقّ الاعتبار والمتابعة.

وفي حين كانت الدراسة المصطلحية للقرآن، والدراسة التاريخية والاجتماعية للمحكِّمة، محوطين بحذرٍ منهجيٍّ بالغ، فإن الدراسة عن «الأصناف» أو الجماعات المهنية، كانت شديدة

الإمتاع والانطلاق. فنحن لا تعرف تبلورًا نظريًّا لهذه الجماعات فوق الوجود التاريخي، إلّا في حقبةٍ متأخرة نسبيًّا. ثم إنها وفي أوجّ ظهورها التاريخي تبدو شديدة الاتساع، وبالغة التنظيم، وشديدة التشابك مع الدولة ومع سائر الفئات الاجتماعية. ولذا لا قيمة للتأويلات الاستشراقية التي تجعل منها جماعاتٍ معارضة، كأنّما هي نقاباتٌ عُمّالية ماركسية في أواخر القرن التاسع عشر والعقود السبعة الأولى من القرن العشرين. والطريف أن صورتها عن نفسها في المرجعية والأساس النظري والتاريخي أو الكوني، لا تختلف عن رؤى الجماعات الصوفية وجماعات الفتوة. بيد أنّ الذي يبقى من ذلك كلّه ثلاثة أمور: التقديس البالغ للكسْب والعمل والحرفة، واللجوء إلى التنظيم الشديد التفصيل، والمتحوّل إلى تقاليد مجذّرة لكنها غير جامدة، وغير بعيدة عن رقابة المجتمع والدولة. ثم إنّ هذه «الأصناف» هي جماعاتٌ مدينيةٌ، لا تعرف مثيلًا لها في الأرياف، ولا بُدَّ من البحث عن وجوهٍ للتنظيم والتقليد في عوالم الفلّاحين والمستبدّين.

ولأنّ الدراسات التاريخية والسكّانية والاجتماعية والاقتصادية عن المسيحيين في الاجتماع العربي الإسلامي الوسيط كثيرة، فقد آثرت في الدراسة عنهم أن أتتبعّ صورتهم أو صورهم والأحكام المتعلقة بهم في الكتب الفقهية، بوصفهم فئاتٍ اجتماعيةً متمايزة، ولأنّ هذا التمايز يقوم على أساس ديني. وقد رأيتُ وقتها أنّ هذا المدخل للفهم جديدٌ نسبياً، لكنني ما عدت أرى ذلك في التسعينيّات من القرن الماضي، عندما انصرفت على مدى عامين للتحضير لخمسة أعداد من مجلّة الاجتهاد عن المسيحية والإسلام في السياق الوسيط وفي السياقات العالمية المعاصرة.

وقد قمتُ في أواخر التسعينيّات من القرن الماضي بكتابة

بحوث عن الإدراكات الإسلامية للمسيحية والمسيحيين في العصور الوسطى والحديثة، من ضمن الأعمال العلمية بمركز الدراسات المسيحية الإسلامية بجامعة البلمند وما أزالُ أرى أنّ تلك البحوث ضمن أعمالي العلمية هي الأولى بالاعتبار.

وكنت قد قرأتُ بعنايةٍ دراسة الأستاذ ناصيف نصّار الصادرة في أواخر السبعينيّات عن الأمة ومفاهيمها لدى المفكرين المسلمين في الأزمنة الوسيطة. ولاحظتُ أنّه لا بدَّ من توسيع الأُفق باتجاه المتكلمين والفقهاء. وفي أواخر الثمانينات، وعندما كنت أتَتبّع مفهوم الولاء والبراء لدى ابن تيمية وتأثيراته في السلفيين المعاصرين، وقعتُ على فصلٍ طويلٍ ومُدهشٍ عنده في كتاب: «اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم» عن العرب والانتماء العربي. ولذلك فقد قمتُ بكتابة دراسة عن «العرب والعروبة والعربية في الفكر الإسلامي الوسيط» ضممتها إلى كُتيِّب «مفاهيم الجماعات» في نشرته الثانية.

لقد رغبت إليّ دار جداول أن أعيد نشر : الأمة والجماعة والسلطة، ومفاهيم الجماعات في الإسلام. وقد كتبتُ الصفحات السالفة تقديماً لهذه النشرة، والإنسان يشيبُ دون أن يشيب أَمَلُه. فعسى أن تكون في ذلك بعض الفائدة على كلّ حال.

وبالله التوفيق

بيروت في 24 نوفمبر/ تشرين الثاني 2010

تقديــم

تشكّل الفصول الخمسة لهذه الدراسة مع التمهيد لها محاولة في السوسيولوجية التاريخية للاجتماع الإسلامي الوسيط. إنها متابعةٌ لدراساتي السابقة في تأمُّل عمل النصّ الإسلامي في التاريخ. ففي التمهيد نظرةٌ مقتضبةٌ في رؤية المسلمين في القرن الهجري الأول لأواليات اجتماعهم، وأشكال تبلور النصّ القرآني والتجربة التاريخية (العُرف والإجماع) للجماعة في ظهور هذا الاجتماع وتطوراته المبكرة. وفي الفصل الأول قراءةٌ موجزة في عالم المصطلح القرآني فيما يتصل بقضايا الجماعات، ووجوه تشكُّلها في السياق القرآني العامّ. وفي الفصل الثاني تأمُّلٌ للنصوص التاريخية المبكرة حول ظهور جماعتي الخوارج والشيعة. ويدور الفصل الثالث حول ظاهرةٍ مدينيةٍ خالصةٍ هي ظاهرة الأصناف أو الجماعات المهنية التي استمرت حتى مطالع القرن العشرين. أما الفصل الأخير فيقرأ النصّ الفقهيّ الإسلاميَّ المتصل بجماعات الذمّيين في الاجتماع الإسلامي، مهتمًّا بشكلٍ خاصٍّ بالمسيحيين كمجموعةٍ بشريةٍ في هذا الاجتماع.

تتصل الجماعات السالفة الذكر بالنصّ الإسلامي بسببٍ أو بآخر. فترى بعضُها نفسها نتيجةً مباشرةً لهذا النصّ. بينما يرى بعضها الآخر أنه نشأ بمقتضى النصّ بشكلٍ ما من مثل العُرف أو الإجماع أو المصلحة العامة للجماعة، المؤسّسة على الجذر الأول والباقي والضامن لهذا الاجتماع وجودًا ومصائر.

وبالإضافة لهذا المشترَك الأساس بين هذه الجماعات، هناك مشتركاتٌ أخرى منها أنّ الجماعات هذه جماعاتُ استقرارٍ ومدينية، أيًّا كان موقفُها الأيديولوجي من المصر أو المستقرّ، فإنها ظهرت فيه، واتخذته في الغالب مسرحًا لدعوتها أو معارضتها أو انتظامها. ومنها أنّ هذه الجماعات ظلّت في الجماعة الإسلامية الشاملة تُحاول عن طريق تعاملٍ خاصٍّ مع النصّ أن تجتذب هذه الجماعة الشاملة إليها أو أن تنتزعَ على الأقلّ مشروعيةً وموقعًا للبقاء ضمن هذا الاجتماع التاريخي.

إنّ مسوِّغ هذه الفصول محاولة فهم الحركية الاجتماعية الإسلامية القائمة على حواريةٍ بين النصّ والاجتماع والتاريخ، وإعادة قراءة مفهومَي المعارضة والموالاة، وعلاقة المجموعات المختلفة بالسياق الإسلامي العامّ على المستويين السوسيولوجي والأيديولوجي.

وكان كثيرون من الدارسين المسلمين والغربيين قد قاموا بمحاولاتٍ في مجال السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع الإسلامي، بيد أنّ أكثر هذه المحاولات ظلّت سكونيةً تخطيطيةً تدخل في باب التقديم للتأريخ السياسي للإسلام الوسيط ولا تتعدّى ذلك رغم الادّعاء السوسيولوجي الظاهر. لكن لا يفوتني هنا التنويه بدراسة مونتغومري وات بعنوان Islam and the integration of Society التي كانت العمل الحديث الوحيد الذي أفدْتُ منه في المجال النظري، وإن اختلف عمّا قمتُ به هنا منطلقًا وأهدافًا.

ومنطلقُ دراستي هذه أنّ النصّ الإسلامي استطاع تأسيس اجتماعٍ شاملٍ موحّدٍ على الأرض التي عُرفت فيما بعد باسم دار الإسلام. بيدَ أنّ هذه الوحدة تضمنت تمايُزاتٍ وخصوصياتٍ

وفئاتٍ اجتماعيةً مختلفة، كان موقف الجماعة الشاملة منها، وموقفها من الجماعة، يتحدّد في النهاية بمدى الاقتراب أو التنائي عن السُّنّة الجامعة التي شكّلت مجرى النصّ في الجماعة والتاريخ. يقول أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين (ص 1-2): «اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضًا... فصاروا فرقًا متباينين وأحزابًا مشتتين إلّا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم».

ولستُ أزعُمُ أنَّ قراءتي للظواهر الاجتماعية هنا هي النهائية، لكنني أتّكىءُ على المقولة العريقة والرائعة للاجتماع التاريخي لأُمتنا، تلك المقولة التي تمثّل الفلسفة الكبرى لهذا الاجتماع ضمن الوحدة الشاملة: «كل مجتهدٍ مُصيب».

وبالله التوفيق

رضوان السيد

بيروت في 23/ 8/ 1984

تمهيد

نظرة في نشُوءِ الجَماعاتِ في الإسْلام

I

قال ابن إسحاق[1]: «... واجتمعت قريش يومًا في عيدٍ لهم عند صنم من أصنامهم - كانوا يعظّمونه وينحرون له... فَخَلَصَ منهم أربعةُ نفرٍ نجيًّا.. وهم: ورقةُ بنُ نوفل بن أسد بن عبد العُزّى... وعُبيد الله بن جحش... وعُثمان بن الحُويرث.. وزيد بن عمرو بن نُفيْل.. فقال بعضُهم لبعضٍ: تَعَلَّموا والله ما قومكم على شيءٍ! لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيمَ! ما حَجَرٌ نُطيفُ به لا يسمعُ ولا يُبْصِرُ، ولا يَضُرّ ولا ينفع؟! يا قوم! التمسوا لأنفسكم، فإنه والله ما أنتم على شيءٍ - فتفرَّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دينَ إبراهيم...».

ولقد كان هؤلاء الأربعة في الربع الأخير من القرن السادس الميلادي جماعةً من نوعٍ جديدٍ لم تعرفها قريش مذ تجمّعت بمكة أواخر القرن الرابع الميلادي. وتذكر الروايةُ التي تجمعُ بين التاريخ والأُقصوصةَ أن قُصَيًّا هو الذي جمع قُريشًا بمكة، ولذلك سُمِّي مجمِّعًا. فقد عاد زيد بن كلاب (الملقَّب بُقصَيٍّ) إلى قومه من كنانة

(1) **سيرة ابن هشام**1/ 222 وما بعدها، **والروض الأنف** 2/ 347. ولورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نُفيل من بين الأربعة ترجمة في **الأغاني**3/ 119-131.

في خبر طويل؛ فنازع خُزاعة الزعامة على مكة أواخر القرن الرابع وكسب السيطرة[1]: «فجمع قُريشًا من رؤوس الجبال وشعابها؛ فأنزلهم الأبطح فسُمِّي مجمِّعًا ...».

ومغزى القصة هذه أن قُصيًّا كسب السيطرة على البيت العتيق الذي يبدو أنه كان قد صار موردًا اقتصاديًا أيضًا. فكان معنى تجميع قريش (الذين يبدو أنهم كانو أمشاجًا وعناصر شتّى) تحوُّلهم إلى جماعةٍ سياسيةٍ اقتصاديةٍ بعد إذ كانوا مجموعاتٍ جغرافية فقط؛ وهذه الجماعةُ السياسيةُ الاقتصاديةُ هي القبيلة التي تتوحد بعد النشوء أو تشدِّد وحدتها بالانتساب إلى أبٍ واحد كما يوضِّحُ اللُّغويون العرب[2]. أما الأربعةُ الذين خَلَصوا (كما يذكر النصُّ السابق) أو انفردوا عن قريش فقد كانت مشكلتهم ذات طبيعةٍ مختلفة. لقد عادوا للتفتيش عن جذر الاجتماع؛ اجتماعهم هم. وكانت قضيتهم اكتشافهم أنهم وقومهم «ليسوا على شيء..»؛ أي إنه ليس لاجتماعهم جذرٌ أو مرجعٌ أيديولوجي: ليس هناك نصٌّ يمكنهم الاستنادُ إليه. إذ ليس بالوسع الاستناد إلى هياكل أصنام قريش، ولا إلى صفقاتها التجارية الذكية بعد إذ كان الانحراف الذي أفقد الجماعة القُرَشية جوهر اجتماعها أو جذره الأيديولوجي. ويعود

---

(1) **سيرة ابن هشام** 1/ 132، و**تاريخ الطبري** 1/ 1095، و**البداية والنهاية** 2/ 201، و**تاج العروس** (قرش)، و**جمهرة الأمثال للعسكري** 2/ 414، والأوائل له1/ 11-14. ويذكر القُصّاص بيتًا للشاعر مطرود بن كعب الخزاعي يؤيد وجهة نظرهم؛ هو:

أبوكم قُصيٌّ كان يدعى مجمعًا ... به جمّع الله القبائل من فِهْرِ

(2) قارن بكتابي: **الأمة والجماعة والسلطة**؛ ص ص 26-31؛ والفصل الأول من هذه الدراسة.

الأمر ليكون شيئًا بين التاريخ والأُقصوصة؛ فيقال إنَّ أوَّل مغيِّرٍ خارجٍ على رأي الجماعة (الحنيفية: دين إبراهيم) «هو عمرو بن لُحيّ ـ أبو خُزاعة ـ وهو أولُ مَنْ ولي البيت منهم. ثم رحل إلى قومه بالشام ورأى الأصنام تُعبَدُ فأعجبتْهُ عبادتُها فقدِمَ مكةَ بهُبَل، ودعا الناس إلى عبادته ومفارقة الحنيفية؛ فأجابه الجمهور...»[1].

كان البيتُ إذن (ربّ البيت) هو الذي تأسَّس عليه بنيان قريش. وكان الانحرافُ عن هذا التقليد التوحيدي الإبراهيمي بداية انقسام قريش بعد إذ تعدّدت الأرباب. إن هذه الرؤية العربية القديمة للتاريخ وللتوحُّد الاجتماعيّ فيه ترى أنَّ جذر الاجتماع الذي يقوم عليه ويستمرّ به وفيه هو النصّ (التقليد) المتوارَث عن إبراهيم باني البيت لربِّ البيت. وقد تولّت البيتَ جُرْهُم بعد إسماعيل بن إبراهيم الذي شبّ وتَزوَّج فيهم؛ فلمّا انحرفوا عن تقليد التوحيد انخزعت (أي انقسمت وفارقت) خُزاعة لتؤسِّس اجتماعًا جديدًا لم يَطُلْ كثيرًا بسبب البدعة التي استحدثها كبيرهم عمرو بن لُحَيّ متأثِّرًا بأعراب الشام. ثم تفرّشت (أي تجمَّعت) كِنانةُ من تفرُّقها بزعامة قُصَيّ لتُسقِط انحِرافَ خُزاعة وتُعيد تَأسيسَ التقليد التوحيدي[2]. وها هي مجموعةٌ صغيرةٌ من قريش تكتشف بعد ما لا يزيد على قرنٍ من

---

(1) **الأصنام** لابن الكلبي ص9، و**سيرة ابن هشام** 1/ 79، و**الأوائل** للعسكري 1/ 75، 77. وفي **صحيح البخاري** (مناقب / 9) حديث بشأن عمرو بن لحيّ. وقارن **بالروض الأنف** 1/ 35-359.

(2) انظر عن تفاصيل هذا التصوّر، وتطور تاريخ مكة قبل الإسلام؛ المجلد الأول والثاني من **الروض الأنف** للسهيلي، و**تاريخ مكة** للأزرقي، و**تاريخ الطبري** 1/ 966 وما بعدها، وأحمد إبراهيم الشريف: **مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول** (دار الفكر العربي بالقاهرة 1965) ص 100 وما بعدها.

الزمان أنَّ بنيان قُصيٍّ على شفا جُرُفٍ هارٍ بسبب استمرار انحراف خُزاعة رغم إصلاح قُصيّ. إنّ الاجتماع القُرَشيَّ بغير أساس، ولذلك كانت بداياتُ الشرذمة فعادت العشائر للظهور مخترقةً وحدة القبيلة من خلال أبيها، ومن خلال الثواء حول البيت. وشاعت الأحلاف والأحزابُ داخل جسم قريش الذي كان من قبلُ واحدًا، فكان حلف المطيّبين، وكان حِلْف الفضول [1]. وقد عنى ذلك كله شرذَمَةً وانقسامًا للذهول عن الجذر الموحِّد، لذلك عنون ابن هشام في السيرة لهذا كلّه بقوله[2]: «**ذكر ما جرى من اختلاف قريش بعد قُصَيٍّ**».

بيد أنَّ الانكماش من البناء الأوسع (القبيلة) الى البناء الأضيق (العشيرة)، لم يحلّ المشكلة، فكان التفات هؤلاء الأربعة من قريش إلى أنَّ المشكلة تكمن في أن قريشًا لم تَعُدْ على شيء . يقول زيد ابن عمرو بن نُفيل أحد هؤلاء الأربعة[3]:

أربًّـا واحـدًا أم ألـف ربٍّ	**أدينُ إذا تُـقُـسِّـمت الأُمـورُ**
عزلْتُ اللات والعُزَّى جميعًا	**كذلك يفعلُ الجَلْدُ الصَّبورُ**
فلا العُزَّى أدينُ ولا ابنتيها	**ولا صَـنَـمي بني عـمروٍ أزورُ**
ولا هُـبَـلًا أديـنُ، وكـان ربًّـا	**لنـا في الدهر إذ حلمي يسيرُ**

(1) انظر عن هذين الحلفين والأحلاف الأخرى: **الروض الأنف** 2/ 61-83. وانظر عن موقف الإسلام من الأحلاف والأحزاب؛ الفصل الأول من هذه الدراسة ؛ودراستي: **الأمة والجماعة والسلطة**؛ ص ص 64-67.

(2) **سيرة ابن هشام** 1/ 130، **والروض الأنف** 2/ 61.

(3) **الروض الأنف** 1/ 349-350.

II

لقد انقسمت قريش لانقسام الأمور، انقسام الأرباب أو تعدُّدها، كما يقول زيد بن عمرو، بيد أنَّ المسألة لم تنتهِ عند هذا الحدّ، فقد اعتزل زيد ومعه ثلاثةٌ أو توقَّفوا عن الانضواء في الاجتماع القرشي غير المؤصَّل أو المؤسّس. لكنهم عجزوا عن تأسيس جماعةٍ جديدةٍ تكسب الأكثرية القرشية لتأصيل اجتماع جديدٍ لأنهم لم يهتدوا للنصّ الذي اكتشفوا العِلّة في غيابه أو نسيانه. وهكذا حدثت شرذمةٌ جديدةٌ: فقد أقبل ابن الحُويرث وورقة على النصرانية دون أن تخمُدَ حيرتُهما. وتردّد عُبيد الله بن جحش بين الأديان. ووقف زيد بن عمرو بن نُفيل وحيدًا وقفة صلبة، يُصِرُّ على وجود النصّ الجامع فلا يعود لجماعة قومه ولا يُصدِّقُ بخلوص النصّ في اليهودية والنصرانية اللتين عرفهما بالجزيرة وتخومها.

لقد حفلت بدايات الاجتماع العربيّ القديم بقضايا البحث عن جذرٍ لا يسوِّغ الاجتماع فقط، بل يؤسِّسه بحيث يمكنُهُ الاستمرار. وكان إبراهيم، وكانت حنيفيته، ذلك الرمز الموحِّد الغامض الذي يشهد على حضوره حضورُ البيت بمكّة. وإذا كانت العشيرةُ كافيةً لتأسيس حيٍّ أعرابيٍّ، وكانت القبيلة كافيةً لتأسيس قريةٍ، فإنّ العشيرة والقبيلة لم تكونا كافيتين لتأسيس اجتماع مديني. إنَّ الاجتماع المديني يقتضي دينًا أو نصًّا من خارج يتساوى الجميعُ في ظلّه، فيوحِّد، ويضبط، ويشرع، وتنفسحُ آفاقُهُ فوق روابط الدم والجغرافية والاقتصاد التجاري أو الزراعي، فتكون المدينة. وقد بلغت مكة (أُمّ القُرى) من خلال الإيلاف[1] مفترق طُرُقٍ. إنها لم تَعُدْ قريةً عاديةً،

(1) انظر عن الإيلاف الفصل الأول من هذه الدراسة.

لكنها لم تتمكن من التحوُّل إلى مدينة، وقد أدرك الحنفاء الأربعة ذلك بغموض، وبحثوا عن الجذر، وضربوا في آفاق الأرض، وأعماق النفس. ثم كانت النبوة، وكانت المدينة.

III

قال ابنُ إسحاق[1]: «... أمّا عُبيد الله بن جحش ـ أحد الأربعة ـ فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم. ثم هاجر مع المسلمين إلى الحبشة... فلمّا قدِمَها تنصّر... فكان حين تنصّر يمُرُّ بأصحاب رسول الله ﷺ... فيقول: فقّحْنا وصأْصأْتُم! أي أبصرْنا وأنتم تلتمسون البصر..».

اعتقد عُبيد الله إذن أنه وجد النصّ المنشود الذي بحث عنه منذ مطالع القرن السابع الميلادي. إنه تقليد النصرانية المونوفيزية. أما المؤمنون الهاربون من مكة من اضطهاد قُريش، فقد كانوا ما يزالون بنظره في موقفٍ كموقفه هو السابق، وموقف زميله زيد بن عمرو بن نُفيل. لقد وجد جماعةً متأسِّسةً على نصٍّ إلهيٍّ فانضوى في سياقها والإسلامُ ما يزال في بداياته.

وهاجر النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه إلى يثرب فتغيَّر الموقف تغيُّرًا جذريًّا. فقد بدأ النصُّ يتبلور في جماعةٍ تتأسّسُ عليه. يقول أبو بكر محمد بن يحيى الصولي[2]: «وقدم النبيُّ ﷺ المدينةَ مُهاجَرَهُ من مكّة والناسُ أخلاطٌ مسلمون ويهود ومشركون ومُنافقون..». هنا ظهرت جماعةٌ متميزةٌ مؤسَّسةٌ على القرآن الذي كان ما يزال ينزل

(1) سيرة ابن هشام 1/ 223-224، والروض الأنف 2/ 347-348.

(2) أدب الكتّاب؛ ص ص 213-214.

وتتبلور منظومتُهُ شيئًا فشيئًا، فانتزعت الجماعةُ الجديدة بمجرّد الهجرة رُبْع مجتمع يثرب (مصطلحيًّا على الأقلّ). بيد أنَّ الأهمّ من ذلك تغيُّر أواليات نشوء الجماعات. فلم تَعُد الجماعةُ تظهر كشرذمةٍ تبحثُ عن جذرٍ مسوِّغ، بل وُجد الجذرُ، وصار على الاجتماع البشري كله أن يحدِّد موقفًا من الجذر النقيّ والجماعة الناشئة على أساسه. أما النصُّ من جهته، فقد حدَّد موقفًا من القضايا داخل جماعته وخارجها: هناك المشركون، وهناك اليهود والنصارى (فأهل الكتاب)، وهناك المنافقون. وما دام المصطلح قد تحدّد (الاسم) فإنه يقتضي حُكْمًا، على ما هو معروفٌ في مبحث الأسماء والأحكام عند الأصوليين.

إنّ هذه الأمة من الناس، الطالعة في العالم، المؤسّسة على النصّ، تنتظم داخليًا أيضًا في مجموعاتٍ وفئاتٍ واجتهاداتٍ اجتماعيةٍ بعبارة النصّ أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه. وقد كانت هناك جماعاتٌ نشأت في الإسلام عن غير سُبُل اكتناه النصّ السالفة الذكر، لكنها كانت تبحث دائمًا وهي في طور النشوء عن طريقةٍ للانضواء في أحد مسالك النصّ الأربعة. بيد أنَّ الغالبية العُظْمى من الجماعات والمؤسَّسات الفرعية لمؤسسة الأمة الوحيدة في الإسلام، إنما ظهرت استنادًا إلى إحدى سُبُل النصّ السالفة الذكر.

IV

كانت الجماعات في قلب الأمة الإسلامية بيثرب، القرية التي تحوَّلت إلى المدينة، تظهر نتيجة تلاقي القرآن (النصّ) مع المجتمع في التاريخ. أمَّا الظهور فكان تارةً أثرًا مباشرًا، وطورًا أثرًا غير مُباشر. لقد أنشأ القرآن جماعاتٍ صغرى كثيرة داخل الاجتماع

المديني الناشىء، كان هناك المهاجرون والأنصار على سبيل المثال. وكان هناك القُرَّاء، وغيرهم كثير، كما يتبين ذلك من الفصل الأول في هذه الدراسة. لقد جاء في القرآن الكريم على سبيل المثال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1]. ولقد فهم شبّانٌ كثيرون من عبارة النص أو إشارته دعوةً لإنشاء مثل هذه المجموعة داخل الجماعة بالمدينة، يدلُّ على ذلك ما ذكره البخاري[2] والواقدي[3] وأحمد[4] في أثرٍ معروف، نصُّه: «... وكان من الأنصار سبعون رجلًا شببةً يُسَمَّون القُرَّاء. كانوا إذا أمسوا أتوا ناحيةً من المدينة فتدارسوا وصلُّوا. حتى إذا كان وجاه الصُّبح استعذبوا من الماء، وحطبوا من الحطب فجاؤوا به إلى حُجَر رسول الله ﷺ. وكان أهلوهم يظنون أنهم في المسجد. وكان أهلُ المسجد يظنون أنهم في أهليهم. فبعثهم رسول الله ﷺ (لدعوة بعض القبائل للإسلام، وتعليمهم أحكام الدين) فخرجوا فأُصيبوا في بئر معونة...».

وقد كان مألوفًا حرصُ هذه الجماعة أو تلك على الادّعاء بأنَّ عبارة النصّ أو إشارته أوجدتْها (أي إنّ النصّ بشكلٍ مباشرٍ شكّلها)، لا أنها وُجدت بشكلٍ غير مباشرٍ عن طريق دلالة النصّ أو اقتضائه. يبدو ذلك في تسمية الخوارج أنفُسَهم محكِّمة، وفي إقامة الشيعة لنظريتهم في الإمامة على النصّ. أمَّا الجماعاتُ المهنيةُ (الأصناف) التي لم تكن تستطيع ادّعاء النصّ، فقد ذهبت إلى

(1) سورة آل عمران، الآية: 104.
(2) صحيح البخاري 3/ 90.
(3) مغازي الواقدي 1/ 347.
(4) مسند أحمد 3/ 109.

مقتضاه من خلال إثبات تجذُّرها في التجربة التاريخية للأمّة (العُرْف والعُرْف شرع، والإجماع)، كما يبدو بالنسبة لهؤلاء جميعًا في فصول الدراسة الآتية.

وتتعامل الجماعات الإسلامية التاريخية مع النصّ القرآني والأثر النبوي بطريقتين، الطريقة التأويلية، والطريقة الاستردادية. فبمقتضى التأويل يتمُّ الاجتهاد في مسألةٍ من المسائل استنادًا إلى تفسير معيّنٍ للنصّ، كما فعل الخوارج في تأويلهم للآية القرآنية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[1]، عندما اشتقُّوا منها تأويليًّا شِعارهم: لا حُكْمَ إلّا لله!. وبمقتضى المنحى الاستردادي تتمُّ مُحاولةُ استعادة تجربةٍ للنبي ﷺ أو قصةٍ قرآنيةٍ، من مثل تأكيد الخوارج على مسألة الخروج من القرية الظالم أهلها، والهجرة. ومن مثل استعادة جماعة سُليمان بن صُرَد الشيعية لتجربةٍ معينةٍ في قصةٍ قرآنيةٍ اشتقُّوا منها اسمهم أيضًا[2].

إنّ ما ذكرتُهُ في الفقرات السالفة ليس اصطناعًا لتاريخ أو حدثيات، بل استبطان لرؤية تاريخية واجتماعية ذات عالَم مصطلَحيٍّ خاصٍّ علينا أن نأخذها مأخذ الجدّ - لكي نستطيع اكتناهَها، وإدراك دورها في الفكر والتاريخ العربيين الإسلاميين.

(1) سورة المائدة، الآية: 44.
(2) تبدو هذه الأمور كلّها بتفاصيلها في الفصول الخاصّة بالخوارج والشيعة والأصناف من الكتاب.

الفصل الأول

مفاهيمُ الجماعَات في القرآن

I

يكون علينا عندما نُريدَ تَبَيُّنَ المفاهيم الأساسية للجماعات في الإسلام أن نعود الى القرآن إذ إنه كتاب الإسلام الأساسي، كتاب المرحلة الجديدة في حياة تلك الجماعات البشرية التي كانت تعيش على أرض الجزيرة في مطالع القرن السابع الميلادي. فإذا اتّخذنا القرآن منطلقًا للعالم المفهومي والمصطلحي الجديد يكون علينا أن نعود لتبيُّن الأصول الاجتماعية والتاريخية لتلك المفاهيم الى الدثائر الباقية من الجاهلية الثانية، والتي يمكن الاطمئنان الى حدٍّ ما إلى موثوقيتها، وقوّتها في التدليل على ما نريده. ولا أجد هنا وفي هذا المجال غير النقوش العربية القديمة خصوصًا ما كان منها في جنوبي الجزيرة. ثم الشعر الجاهلي و«أيام العرب»، وإن تكن البنية اللغوية لـ«أيام العرب» بالذات مبعثًا لكثيرٍ من التساؤلات بعد إذ دُوِّنَتْ أواخر القرن الأول الهجري إبّان الصراعات القبلية والمذهبية الطاحنة[1].

(1) عدت فيما يتصل بالنقوش العربية الجنوبية إلى المجموعات التي كان ينشرها Ryckmans في **le Muséon** وقد جرى التشكيك منذ مطالع هذا القرن في =

فإذا انتقلْنا الى القرآن لنعود فننطلق منه يكون علينا أن نمرّ مرورًا سريعًا ببعض الحدثيات فيما يتصل به ليتّضح الإطار المفهومي الذي نتحرك فيه، دون أن يعني ذلك الدخول في عالم «علوم القرآن»[1] المتأخر زمنيًّا بعض الشيء لكي لا نقع في مصادرةٍ على المطلوب، تواجهنا بصعوباتٍ منهجية جمّة.

ينقسم القرآن من حيث الوحدات الموضوعية الى مائة وأربعة عشر قسمًا يسمّى كُلٌّ منها سورةً. وتنقسم كل سورةٍ بدورها إلى آياتٍ تتفاوتُ طُولًا وقِصَرًا من آيتين وحتى حوالي الثلاثمائة آية. لكن هناك تقسيمات أخرى يبدو أنّ بعضها مبكّرٌ جدًا أيضًا، مثل التقسيم إلى مثاني وأعشار وأحزاب ومفصّل وغيره[2]. وقد استمرّ نزول القرآن تاريخيًّا قرابة الثلاثة والعشرين عامًا (610-632 م). ولأنّ النبي انتقل تحت ضغط المعارضة القرشية لدعوته من مكّة إلى يثرب (التي سُمِّيت منذ العام 625 م: المدينة) فقد قَسَّمَ عُلماءُ «علوم القرآن»

= أصالة الشعر الجاهلي، بدأ ذلك بعض المستشرقين الألمان ثم برز مارجليوث في هذا المجال (ترجم عبدالرحمن بدوي كل ما يتصل بالموضوع منذ عامين بدار العلم للملايين ببيروت)، ووافقه طه حسين ، وأحسن عروض القضية في كتاب «مصادر الشعر الجاهلي» لناصر الدين الأسد ، ومقدمة المجلد الثاني من «تاريخ التراث العربي» لفؤاد سركيس. أما «أيام العرب» فقد ناقشها كاسكل شكلًا ومضامين في الثلاثينيات في **Islamic** ثم تلميذه E.Meyer في رسالة للدكتوراه (فيسبادن / 1970). وهناك كتابان عربيان في أيام العرب هما : **أيام العرب** لمحمد أحمد جاد المولى وصحبه (القاهرة 1963)، **وأيام العرب** (شذرات من رواية أبي عبيدة) لعادل جاسم البياتي (بغداد / 1976).

(1) قارن عن علوم القرآن مقدمات «**المرشد**» لأبي شامة، **والبرهان** للزركشي، والإتْقان للسيوطي . ومن المُحْدَثين: **مناهل العرفان** للزرقاني، **ومباحث في علوم القرآن** لصبحي الصالح.

(2) قارن **بالبرهان** للزركشي 2/ 176 ـ 187.

القرآن إلى قسمين مكّي ومدني[1] ويريد دارسون محدثون أن يتبيَّنوا فروقًا موضوعيةً وأسلوبيةً واضحةً بين المرحلتين في التنزيل[2]. والمسألة مهمةٌ بالنسبة لبحثنا هنا، إذ إنَّ الحركية المفهومية القرآنية ملحوظةٌ فعلًا، وقد لا يكون التقسيم إلى مكي ومدني كافيًا لفهمها لكنه يصلح على أي حال بدايةً للأمر.

وإذا كان مبحث «المكّي والمدني» من بين مباحث علوم القرآن مهمًّا بالنسبة لدراساتنا باعتبار التطور الذي طرأ على بعض مفاهيم الجماعات، وباعتبار ظهور بعضها واختفاء البعض الآخر في مرحلةٍ دون أخرى، فإنّ فرعًا آخر من فروع علوم القرآن يبدو واضح العلاقة بتطورها هو علمُ «أسباب النزول»[3]. ومع أنّ جمهور علماء القرآن على أنّ «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، فالحقُّ أنَّ معرفة سبب النزول يُعينُ على فهم الآية: «فإنّ العلم بالسبب يُورثُ العلمَ بالمسبِّب»[4].

وتبقى مسألةُ السياق القرآني أهمّ ما يمكن النظرُ إليه هنا في هذه العجالة. فمفاهيم الجماعات والمستقرّات والبوادي في القرآن تظهر في آيات وسُوَر لا تبدو في كثير من الأحيان واضحة من حيث السياق، بحيث يصعب تحديد المقصود منها في قلب الفقرة التي ترد فيها. ومن المعلوم أنَّ القرآن دُوّن كما نزل منجّمًا أو مفرّقًا أيام النبي، ثم ضُمَّت عُسُبُهُ ولِخافه أيام أبي بكر (632- 634 م) وجُمع

(1) **الإتقان** للسيوطي 1/ 11 ـ 15 .

(2) أكثر المستشرقين الذين كتبوا عن النبي أو القرآن، وفي طليعتهم نولدكه في«**تاريخ القرآن**» وبلاشير في مقدمته على الترجمة الفرنسية للقرآن .

(3) **الإتقان في علوم القرآن** للسيوطي 1/ 11 ـ 15 .

(4) **مقدمة في أصول التفسير** لابن تيمية ص 47 .

جمعًا نهائيًا أيام عثمان (644-656 م)[1]. ويريد دارسون محدثون من المستشرقين الذهاب إلى أنَّ هناك بترًا أو زيادةً في بعض المواطن، وترتيبًا مستجدًّا في مواطن أخرى على مستوى السّور والآيات، هذا رغم اختلاف المسألتين في الأساس. والواقع أن المواد التي حاول بعض الدارسين منذ أواخر القرن الماضي وحتى اليوم[2] جمعها لضرب هذه المسلّمة الإسلامية التقليدية أو تلك فيما يتصل بالقرآن بقيت دون المطلوب للصيرورة إلى مرتبة الفرضية العلمية، بيد أنَّ الصعوبات السياقية موجودةٌ وتحتاجُ ولا شكّ، إلى دراساتٍ أكثر عمقًا ودقة[3].

II

أُولى الجماعات المذكورة في القرآن قريش في السورة المعروفة: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ ۝٢ فَلۡيَعۡبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلۡبَيۡتِ ۝٣ ٱلَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ﴾[4]. وعلى الرغم من عدم وضوح المعنى الأصلي للاسم

(1) **صحيح البخاري** 3/ 257 ـ 258، **والمرشد** لأبي شامة ص 48-49، **والبرهان** للزركشي 1/ 233 ـ 234، **والإتقان** للسيوطي 1/ 62، ومقدمتان في **علوم القرآن** ص 17 وما بعدها .

(2) نولدكه وبرتزل وبرجشتراسر قديماً، ووانسبور وتلامذته حديثاً. وانظر مؤقتاً عن ذلك كتاب محمد حسين علي الصغير: **المستشرقون والدراسات القرآنية** (بيروت/ 1983) ص28 وما بعدها،

M.Khalifa, **the Qur'ân and Orientarlism** (London, 1983).

(3) انظر محاولات قديمةً لفهم الصعوبات السياقية، من مثل: **نظم الدُرر في تناسب الآيات والسُّوَر** للبقاعي، **وأسرار ترتيب القرآن** للسيوطي.

(4) سورة قريش.

(قريش)[1] فالمفهوم أن تجمُّعهم بمكّة هو الذي أدّى إلى تسميتهم بذلك في الغالب، شأنهم في ذلك شأن (تنوخ)[2] هكذا نفهم تأكيدهم على أنهم قبيلةٌ حقيقيةٌ من زعمهم أنهم جميعًا «بنو النضر ابن كنانة»[3]. والقبيلة في نظر النسّابين واللغويين[4]: «الجماعة من الناس بنو أبٍ واحد». بيد أنَّ اللغويين والمؤرخين كانوا يعرفون قبل ابن خلدون أنَّ النسب «أمرٌ وهميٌّ لا حقيبةَ له»[5]، وأن قبائل عربيةً شتَّى تكوّنت تدريجيًا لأسبابٍ

(1) **تاريخ الطبري** 2/ 263 وما بعدها، **وتاج العروس** 4/ 337، **والعقد الفريد** 3/ 313 وما بعدها .**وفي تاريخ الطبري** 1/ 264، **والزاهر** لابن الأنباري 1/ 120، **والبداية والنهاية** 2/ 201، **والحُلَل في إصلاح الخَلَل** ص 290 تعداد لاحتمالات معنى الاسم وهي خمس. وفي **طبقات ابن سعد** 1/ 1/ 40 عن سعيد بن محمد بن جبير بن مطعم أنَّ عبد الملك بن مروان سأل محمد بن جبير: متى سُمّيت قريش قريشاً (؟!) قال: حين اجتمعت إلى الحرم من تفرقها، فذلك التجمع هو التقرش..، وانظر **الوسائل إلى معرفة الأوائل** للسيوطي ص 90، **ومحاضرة الأوائل** للسكتواري ص 126. وفي **الروض الأُنف** 1/ 394 ـ 398 نسبة القول بأن التقرش يعني التجمع إلى محمد بن إسحاق (150هـ) كاتب السيرة النبوية المشهور. لكنّ الزبير بن بكار ـ كما يذكر السهيلي ـ ردّ عليه هذا الرأي.

(2) **بصائر ذوي التمييز** للفيروزآبادي 4/ 39. وقارن **بالأوائل** للعسكري 1/ 14 .

(3) **كتاب نسب قريش** ص 12، **وثمار القلوب** للثعالبي ص 15. بيد أن هناك من يقول إنّ قريشاً هو بدر بن يخلد بن النضر، **جمهرة أنساب** العرب ص 11.

(4) أبو عبيد القاسم بن سلام : **الغريب المصنف** (مخطوطة الكرملي بالمتحف العراقي) ق 124 ب. وفي **المنجّد** لكُراع ص 303: والقبيلة بنو أبٍ واحد. وقارن **بالصحاح** للجوهري 5/ 1797، **والمحكم** لابن سيده 6/ 264 .

(5) **مقدمة ابن خلدون** 2/ 424 .

جغرافية وتحالفية[1]. غير أن المهم هنا أنَّ القرآن يتخذ من ذكر قريش مدخلًا لامتداح منظومة الإيلاف وهو أمْرٌ له دلالته: «والإيلاف كتابُ أمانٍ بغير حلف... وكانت قريش تجارًا، وكانت تجارتهم لا تعدو مكّةَ وما حولها فخرج هاشمُ بنُ عبد مناف إلى الشام فنزل بقيصر.. فكتب (له) كتاب أمانٍ لمن يُقْبِلُ منهم فخرج هاشم به فكلَّما مرَّ بحيٍّ من العرب أخذ من أشرافهم إيلافًا حتى قدم مكة. ثم خرج عبد شمس ابن عبد مناف إلى ملك الحبشة.. وخرج نوفل.. فأخذ لهم عهدًا من كسرى.. فاتّسعت قريش في التجارة وكثُرت أموالها..» [2]. فهل كان النبي في مرحلة الدعوة الأولى يتصوّر منظومة تجارية/سياسية تقوم على«عهد» بغير حلف مع الخارج غير الجزري، وعلى شبكة من الأسواق والأحلاف مع الداخل الجزري؟ فقد حقّق ذلك لقريش الأمن والكفاية، والناقص فقط الجذر الأيديولوجي الرابط لذلك: «ربّ البيت» الكفيل بإزالة نواحي ضعف الإيلاف. إنّ هذه النظرة إلى قريش باعتبارها وحدةً رغم بطونها الكثيرة وانقسامها الى بطاح وظواهر وأحابيش تشير ـ بالإضافة الى الملحظ في الجذر ألَّف واستعمالاته القرآنية اللاحقة[3] ـ إلى المضمون الجامع للقبائل في المنظومة الشاملة من

(1) قارن بنقائض جرير والفرزدق 1/ 6، ومعجَم ما استعجم 1/ 53، وعبد العزيز الدوري: كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة، في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد المزدوج، 5 ـ 6، جُمادى الآخرة ، السنة الثانية، أيار ـ كانون الأول 1979.

(2) كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري 1/ 18 ـ 20. وانظر سيرة ابن هشام 1/ 30، وتاريخ الطبري 1/ 253 وما بعدها.

(3) سورة آل عمران، الآية: 103، وسورة الأنفال، الآية: 63.

خلال ما ابتدعته قريش بتوفيقٍ من ربّ البيت. فإذا كان الشاميون والمصريون واليمنيون قد عقدوا الإيلاف مع قريش لأن تجّارها وصلوا إليهم، فإنّ الأعراب في شمالي الجزيرة وتخوم جنوبها ما كانوا ليرعوا ذلك وينضموا إليه لولا وجود البيت الذي كانت من ورائه مسألة الأشهر الحرم (أشهر السلام والتجارة) والأحلاف الأخرى داخل قريش وخارجها. لقد تقرّشت قريش (تجمّعت وتكوّنت) حول البيت، ثم مدّت تقرّشها بالإيلاف (بأبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية) إلى مجموعات بشرية عربية بالجزيرة، وجاء النبي ﷺ على إثر الحنفاء والحمس ليبلغ بذلك كلّه ذروته السياسية من خلال التأكيد على الجذر الديني (ربّ البيت) الذي حقّق الأمن والكفاية، ويعد بتحقيق وحدة العقيدة والدار.

ومفهوم قريش القبلي كما يبدو هنا يتلوه مفهومٌ قبلي آخر يشير إلى الوحدة الأساسية للقبيلة: العشيرة، وذلك في الآية التي تقول: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[1]. يقول أبو عُبيد القاسم بن سلّام في الغريب المصنَّف[2]: «والعشيرة تكون للقبيلة ولمن أقرب اليه من العشيرة ومَن دونهم. وفي لسان العرب[3]: «وعشيرةُ الرجل بنو أبيه الأدنون...» لذا فإنّ استعمالها بمعنى القبيلة أو مرادفة لها ربما كان مجازيًّا، يؤكّد ذلك قول النضر بن شُمَيل إنّ «العشيرة العامة مثل تَيْم وبني عمرو بن تميم..» . أمّا في القرآن الكريم فإنها تُستعمل بالمعنى

(1) سورة الشعراء الآية 214.

(2) الغريب المصنف ق 26 أ. وفي أدب الكاتب لابن قتيبة (ـ276 هـ) (تحقيق محمد الدالي / بيروت 1982) ص 175: «والعشيرة تكون للقبيلة، ولمن دونهم، ولمن قرب إليه من أهل بيته».

(3) لسان العرب (عشر).

الأول فقط وفي المرحلتين المكيّة والمدنية. وواضح أن النسب في العشيرة حقيقيّ وليس متوهّمًا كما هو الشأن في القبيلة. هنا يبدو مطمح النبي لجمع قريش من حوله استنادًا إلى عشيرته هو التي كان يأمل أن يحصل على دعمها (بنو هاشم وبنو المطّلب)[1]، إذ إنه عندما ينجح في تزعّم عشيرته هو في قلب قريش يكون قد خطا خطوةً واسعةً في مضمار ضَمِّ قريش كلّها تحت جناحه كما كان الشأن المعهود في العالم القبليّ للجزيرة آنذاك.

بيد أنَّ أكثر المفاهيم القبلية ظهورًا وثباتًا في المرحلة المكيّة، مفهوم القوم، إذ يرد أكثر من عشرين مرة ويعني تارةً «عشيرة النبي الأقربين» وطورًا «قبيلة» النبي[2] والمفهوم طريف بحدّ ذاته بسبب التنويعات والظلال التي تحيط به في الفترة المكيّة الوسطى، إذ يجري التنظير لمسألة شرعية نبوة النبي استنادًا إلى أنه من الطبيعي أن يكون لكل «قوم» رسولٌ أو نبيٌّ[3] كما أنه من الطبيعي أن يتحدّث النبي بلسان قومه[4]. ثم إنه أخيرًا طبيعيّ أن يكون هذا النبي أو الرسول «من أنفُس» القوم الذين يُبْعَثُ إليهم[5]. ويجري التوحيد أحيانًا بين «القوم» و«القرية» التي يقيمون بها بحيث يبدو

(1) قارن **بصحيح البخاري** 8/ 386، **وصحيح مسلم** 1/ 192، **وتفسير الطبري** 19/ 119، **وزاد المسير** لابن الجوزي 6/ 147.

(2) سورة التوبة، الآية: 24، وسورة المجادلة، الآية: 22. وانظر **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ص 583-584.

(3) قارن بمقالتي: من الشعوب والقبائل إلى الأمة، في **«الأمة والجماعة والسلطة - دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي»** (دار اقرأ - بيروت) ص 34-36.

(4) سورة إبراهيم، الآيتان: 3-4.

(5) سورة آل عمران، الآية: 83.

كأنّ القوم المقصودين هم المقيمون في القرى فقط[1]. وقد فهم مفسّرون وشعراءُ الأمر فيما بعد باعتباره موجَّهًا ضد «نبوةٍ» قد تأتي من البدو أو البادية[2]، مع أنَّ هناك مأثورًا يذكر نبيًّا بدويًّا هو خالدُ بنُ سنان العبسي[3].

إن هذا التلازم بين «النبي» و«قومه» والذي يبدو في المرحلة المكية كأنما يشير دائمًا إلى أنهم قومه القبليون، يتراجع نسبيًّا في المرحلة المدنية ليصير تلازمًا بين النبي وقرية القوم، وبذلك ينحسر المفهوم القبلي للقوم ليشمل كل المقيمين بالقرية أو المستقرّ ولو لم يكونوا من قبيلةٍ واحدة. إنّ وحدة القوم في المرحلة المدنية تتخذ بُعدًا جغرافيًّا وعقديًّا. فالمعروف أن المستقرات بالجزيرة العربية قبل الإسلام (فيما عدا مكة) كان يتوطّنها أناسٌ من قبائل شتّى، يجمعهم المكان، وتجمعهم المصالح - وربما غلبت سياسيًّا أو عدديًّا على القرية قبيلةٌ أو عشيرةٌ معينةٌ، لكنّ ذلك لا يعني انفرادها في التوطّن هناك[4].

وإذا كان المفهوم القبلي للعشيرة، والقوم واضحًا بالنسبة للفترة المكية، فإنّ هناك مفاهيم للجماعات تعود للفترة عينها لكنها لا ترتبط

(1) قارن بمقالتي السالفة الذكر، ص 35.

(2) قارن ما بعد «قرية» **والأوائل** للعسكري 1/ 38 - 39 .

(3) في **الحيوان** للجاحظ 4/ 476 - 478:«... خالد بن سنان أحد بني مخزوم من بني قطيعة بن عبس. ولم يكن في بني إسماعيل نبيّ قبله... والمتكلمون لا يؤمنون بهذا . ويزعمون أن خالدًا هذا كان أعرابيًّا وبريًّا.. ولم يبعث الله نبيًّا قط من الأعراب. وإنما يبعثهم من أهل القرى، وسكان المدن».

(4) قارن **بمعجم ما استعجم** للبكري 1/ 57 وما بعدها، **وسبل الهدى والرشاد** لمحمد بن طولون الصالحي 3/ 411.

بالجذر القبلي بوضوح، فهناك مصطلح أو مفهوم شيعة، وهو يرد مرات ثلاثًا في السور المكية[1]، ولا يرد في المرحلة المدنية. وهو يشير في المرات الثلاث إلى مجموعة أو مجموعات بشرية أساس اجتماعها فيما يبدو الرأي الواحد أو الدين الواحد لا الأصل القبلي الواحد. ثم هناك مفرد الفريق؛ من مثل ﴿فَرِيقٌ فِي ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ﴾[2]؛ وهو يرد في المرحلة المكية بشكل ظاهر ثم يرد مرات أقل في المرحلة المدنية[3] دون أن يطرأ تعديل في معناه كما يبدو من السياق؛ إنه يعني دائمًا: المجموعة من الناس التي تجد نفسها معًا في موقف معين. وهذا شأن مفهوم الفوج الذي لا يعني في المرحلتين المكية والمدنية غير المجموعة من الناس في الموقف الواحد[4]. ويمكن القول هنا إن هذه الاستعمالات تعتبرُ طليعة للاستعمالات اللاحقة ذات الظل الديني في هذه المفردات. ولم يكن بوسعي أن أجد تحديدًا دقيقًا لمفهوم: طائفة الذي يرد مرات ثلاثًا في المرحلة المكية[5] وإن يكن يمكن القول إنه يعني في المرحلة المدنية الفئة القليلة من الناس ذات المنزع الواحد أو التي وحّدت نفسها في الموقف الواحد استنادًا إلى الآية: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[6].

(1) سورة مريم، الآية: 69، وسورة الحجر، الآية: 10، وسورة الأنعام، الآية: 65.

(2) سورة الشورى، الآية: 7.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 51.

(4) مثل سورة النبأ، الآية: 18، وسورة النصر، الآية: 2 .

(5) **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، ص431.

(6) سورة التوبة، الآية: 122.

والملحوظ في هذه المفاهيم الأربعة أنه بخلاف القبيلة وقريش والعشيرة؛ فإن الاجتماع أو معناه فيها ناجم عن انقسام عن جسم أكبر أو مساوٍ ولسبب ديني. وربما عادت هذه الحركية الشديدة إلى أن أتباع النبي كانوا قلّة في المرحلة المكية الوسطى. ولم تعد الدعوة إلى التضامن القبلي ممكنة فبدا الانقسام في الفريق والطائفة والفوج والشيعة، وجرى التأكيد على أن الحق أحقُّ أن يُتّبع. لقد أمّل النبي صلوات الله وسلامه عليه في المرحلتين المكيتين الأولى والوسطى أن يجمع قريش حوله؛ فتكون عشيرته هي قلب هذه الوحدة. لكن عشيرته تضامنت معه قبليًّا دون أن تؤمن به، وتوحّدت قريش ضدّه. ومن هنا انصبّ النضال القرآني في أواخر المرحلة المكيّة الوسطى، والأخيرة على تقسيم قريش تبعًا لمبدأي الإيمان والكفر. ويبدو ذلك في سبب نزول ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾[1]. إنَّ التضامن القبلي ضد النبي كان يسدّ في وجه دعوته الأبواب، فكان لا بُدَّ من ضرب هذا التضامن لتستطيع القلّة المؤمنةُ الاستمرار والنمو. وربما كان ذلك وراء ظهور المفاهيم المقسّمة والفارقة السالفة الذكر.

III

في المرحلة المدنية الأولى (حتى وقعة أُحد) تتفجّر مفاهيم الجماعات في القرآن متكاثرةً بدرجةٍ ملحوظة مع الاحتفاظ بنوع من الاستمرارية والتواصل مع المرحلة المكية السالفة الذكر. فتظهر مصطلحات ومفاهيم عديدة لم تُستعمل من قبل، ويجري التأكيد على الطابع الانقسامي في الأصل لهذه الجماعات فهناك «المخلّفون»،

(1) قارن **بأسباب النزول** للواحدي ص ص 480-481.

وهناك «المنافقون» وهناك المسلمون، وهناك المؤمنون، وهناك أخيرًا المهاجرون والأنصار يقابلهم اليهود والنصارى والمشركون والكفّار تارةً، أو «الذين أوتوا الكتاب والمشركون» تارةً أخرى. لكنّ الملاحظ وسط هذا التفجُّر الشامل للعالم المصطلحي للجماعات أنّ أساس التجمع أو الانقسام لم يعد قبليًّا أبدًا رغم أنّ الجذر اللغوي يَمُتُّ إلى القبيلة والقبلية بسببٍ متين في الأساس.

لقد واجه النبي ﷺ عند وصوله إلى يثرب (المدينة فيما بعد) حالةً اجتماعية تشبه تلك التي واجهها بمكة أواخر المرحلة المكية الوسطى. فقد آمنت به فئة أكثرها من قبيلة الخزرج، في حين تحالفت بقية الخزرج مع نصف الأوس واليهود ضدّه. وكان عليه من جديد أن يفكّك التضامن القبلي المعادي من جهة، وأن يصل إلى هدنةٍ مع يهود من جهة ثانية. في هذا السياق يمكن فهم محاولاته عبر إنشاء مسجد المدينة، والكتاب بين قبائلها ويهود، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار. والحق أن حالة الحيرة هذه التي تجلّت في محاولة توحيد المؤمنين المكيين والمدينيين على غير أساس قبلي، وضرب التضامن القبلي المعادي في الوقت نفسه، أبرزت فئاتٍ جديدةً تكاثرت بدل أن تقسم المجتمع الى فئتين اثنتين كما حدث في مكة. لقد كان المجتمع المكي موحّدًا قبليًّا في الأساس، أما في يثرب (المدينة) فقد كان هناك الأوس والخزرج ويهود. ولم تكن هذه المجموعات الثلاث نفسها موحّدة داخليًّا. هكذا أمكن أن ينقسم المكيون الى مؤمنين وكفّار في عالم المصطلح القرآني، في حين ازدادت ظلال المصطلح في المرحلتين المدنيتين الأولى والوسطى. لكن وسط هذا الانقسام والتفجّر يبرز إصرار القرآن على الأساس غير القبلي للاجتماع والتشرذم في الوقت نفسه.

فهناك مفهوم «**القبيل**» وهم[1] «الجماعة يكونون من الثلاثة فصاعدًا من قوم شتّى وجمعه قُبُل..»[2]. وهناك مفهوم «الحزب»، ويستعمل في القرآن بداية للدلالة على جماعة متماسكةٍ على مبدأ واحد، من مثل ﴿حِزْبَ ٱللَّهِ﴾[3] و﴿حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾[4]، ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ﴾[5]. ثم يتكرر استعماله للدلالة على التحالف الذي قام بين قريش وهوازن ويهود لغزو المدينة فيما سُمِّيَ بغزوة الأحزاب أو أيام الخندق: ﴿وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ..﴾[6] و﴿يَحْسَبُونَ ٱلْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا۟..﴾[7]. ومن الواضح أنَّ اجتماع قريش وهوازن ويهود لم يكن على أساس قبليّ، كما أنّ المهاجرين والأنصار لم يكن اجتماعهم لمقاتلة الأحزاب قبليًّا. فالملحوظ في مصطلح الحزب في القرآن أمران: اجتماع مجموعات من الناس من أصول قبلية مختلفة على مبدأ واحد أو لتحقيق هدف واحد، وسلبية هذا الهدف أو المبدأ الذي اجتمعوا على أساس منه. ففي حين يردّ المصطلح في معرض المدح في القرآن ﴿ حِزْبَ ٱللَّهِ ﴾ مراتٍ ثلاثًا فقط

(1) **الغريب المصنف** ق 25 ب، **والمنجّد** لكراع ص 303، **والمحكم** 6/ 264، **والصحاح** 5/ 1797، **وأدب الكاتب** لابن قتيبة ص 175. ويذكر ابن قتيبة في السياق نفسه أنّ النفر والرهط ما دون العشرة، والعصبة من العشرة إلى الأربعين.

(2) سورة الأعراف الآية 27، وسورة الإسراء الآية 92 .

(3) سورة المجادلة، الآية: 22.

(4) سورة المجادلة، الآية: 19.

(5) سورة هود، الآية: 17 .

(6) سورة الأحزاب، الآية: 22 .

(7) سورة الأحزاب، الآية: 20 .

(اثنتان في سورة المجادلة، وواحدة في سورة المائدة)، يرد في معرض الذمّ ست عشرة مرة. إنهم يجتمعون على الكفر والضلال في مواجهة النبي المبعوث إليهم. أو يجتمعون على عدم الإيمان. أو «يجتمعون» على الاختلاف والتنازع. ومع أنَّ المصطلح يظهر على قلّة قبل تحالف الأحزاب في الخندق فإنّ أكثر مرات وروده بالقرآن أثناء الوقعة وبعدها وحتى المرحلة المدنية الأخيرة. أما قبل الخندق فيظهر حزب الله في مواجهة حزب الشيطان. وأمّا بعدها فيكثر وروده بصيغة الجمع «الأحزاب» متخذًا بُعْدًا سياسيًّا واجتماعيًّا. ولا يبدو ذمُّ الحزب ناجمًا عن انقسامه عن جسم أكبر (كأمةٍ أو جماعةٍ أو قبيلةٍ)، بل يظهر بوصفه حالة شرذمة واختلاف مطلقين، حافلين بشتى الاحتمالات السيئة. هكذا يظهر حزب الله ليس باعتباره تجمُّعًا مُضَادًّا لحزب أو أحزاب الشيطان، بل باعتباره حالةً جديدة تُلْغي الحالة الحزبية السلبية السائدة . فالجماعة (حزب الله) مرحلة جديدة في الاجتماع البشري هي البديل عن الحالة القبلية والحالة الحزبية.

وليس من الواضح كيف ظهر مصطلح أو مفهوم «الأنصار» في البداية، لكن ربما كان أخذًا عن التعبير القرآني: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾[1] تشبيهًا لأنصار النبي بأنصار عيسى. والملحوظ في القرآن اقتران المفهومين غالبًا في الآيات: المهاجرون والأنصار. ثم التأكيد على فضيلتهم مقارنةً بسائر الناس[2] . فليس غريبًا والحال هذا أن يتحوّل المفهوم إلى منزلةٍ فمنصب منذ أواخر حياة النبي وطوال القرون الهجرية الأولى.

(1) سورة آل عمران، الآية: 52، وسورة الصف، الآية: 14.

(2) قارن بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن ص 730-731.

ويبدو الطابع الانقسامي لمصطلحي المهاجرين والأنصار في حقيقة أنَّ القرآن يقابل حالة هاتين الفئتين بحالة عيسى ودعوته. فقد بُعِثَ عيسى في نظر القرآن بين يهود لتصحيح التحريف الذي طرأ، فانحازت إليه طائفةٌ منهم هم حواريّوه وأنصاره. لقد انقسموا عن جسم أكبر هو اليهودية. وكذا كان الأمر في الإسلام، فقد انقسم «المهاجرون» عن قريش ثم العرب غير المسلمين. كما خرج «الأنصار» على السائد في يثرب. والواضح أنَّ ذلك ظلَّ صحيحًا ما دام في قريش والعرب أُناسٌ غير مسلمين، وما دام في يثرب أناسٌ غير مسلمين أيضًا. لكنّ هذين المصطلحين اكتملا فزالا فيما عدا تاريخيتهما عندما أسلم العرب خارج يثرب، وأسلمت يثرب كلّها. في حين بقي النصارى أنصارًا وسط يهود، إذ لم يتنصَّر اليهود جميعًا. لذلك فإنّ المهاجرين والأنصار ظلّت لهم فضيلة الأولية والسبق دون المعنيين الاجتماعي والسياسي أواخر حياة النبي ﷺ. في هذا السياق يفهم تحديد ابن عبّاس (-68 هـ) لجماعات الناس عشية وفاة رسول الله ﷺ، أنهم: مؤمن مهاجر، وأنصاري، وأعرابي مؤمن لم يهاجر.. والرابعة: التابعون بإحسان[1] فالفئتان الأخيرتان جديدتان، لا تلغيان فضيلة الأولى والثانية، لكنهما تحوّلان مصطلح المؤمنين القديم إلى مصطلح المسلمين. وقد بدا هذا في عالم المصطلح القرآني بوضوح بعد فتح مكّة.

أما المصطلحان «نصارى» و«هود» أو «يهود» فهما مدنيان مثل مصطلحي المهاجرين والأنصار[2] . ويمكن القول إنّ القرآن يورد

(1) تفسير الطبري6/ 39.

(2) المعجم المفهرس ص 714، 739.

مصطلح ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾[1]. للمرة الأولى في المرحلة المكيّة الأخيرة. ثم تتميّز المرحلة المدنية الأولى بذكر ﴿أهل الكتاب﴾ و﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ و﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾[2] دلالة على النصارى واليهود مع التفصيل في تاريخ اليهود وقصصهم. فلم يكن القرآن يواجه أول نزول النبي ﷺ بالمدينة غير يهود من أهل الكتاب. وكانت ما تزال تغلب لهجة المصالحة مع الإصرار على أنّ الحق أحقّ أن يتّبع: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ..﴾[3]. ويشتد الجدل ضدّ يهود في المرحلة الثانية فيميّزون ويتراجع مصطلح «أهل الكتاب» لصالح مصطلحي «هود» و«نصارى» مع امتداح النصارى[4] دون الكفّ عن مجادلتهم نهائيًا. ثم تأتي المرحلة الثالثة ليجري جدل مع النصارى واليهود معًا. ومنذ حوالي العام السادس للهجرة (بداية المرحلة الثالثة) يتراجع مصطلحا النصارى واليهود لصالح مصطلح «أهل الكتاب» و«الذين أوتوا الكتاب» من جديد وحتى نهاية حياة النبي.

وتختلف الآراء في أصول مفرد «هود» و«يهود» الذي يورد القرآن صيغته الفعلية (هاد) أيضًا بمعنى الميل إلى الحق أو الانحياز والعودة اليه[5]. بيد أنّ الملاحظ ـ كما ذكر Horovitz ـ

(1) سورة الأنعام، الآيتان: 20، 114.
(2) **المعجم المفهرس** ص ص 592-594.
(3) سورة آل عمران، الآية: 64
(4) سورة المائدة، الآية: 82.
(5) سورة الأعراف، الآية: 156.

أنّ القرآن يطلق الاسم على المعاصرين له من يهود. أما اليهود التاريخيون فيسميهم «بني إسرائيل»[1]. والمفرد معروف في الشعر الجاهلي[2]، كما أنّه معروف في السبئيّة (اللغة العربية الجنوبية)[3]. لذا يبدو أنه عرف في شمالي الجزيرة عن طريق الجنوب، وله على أيّ حال مقابلٌ عبريٌّ.

أما «النصارى» ومفردها «نصراني» فيظهر السياق القرآني أخذًا لها من «أنصار عيسى» التي ترد في سورة الصفّ[4]. لكنّ اللغويين يذكرون احتمالًا مفاده أخذها من الناصرة المستقرّ المعروف في فلسطين[5]. ويظهر علماء أسباب النزول ميلًا لإعادة تحوّل المسلمين عن التمييز بين النصارى واليهود إلى قصة المباهلة التي أبى الراهبان النجرانيان (العاقب والسيد) فيها الاعتراف بنبوة النبي ﷺ، وفضّلا دفع الجزية[6]. من هنا ـ في نظر هؤلاء ـ ضمّ مصطلح «أهل الكتاب» في المرحلة المدنية الأخيرة اليهود والنصارى على حدٍّ سواء.

ورغم أنّ مفهوم «المشركين»، ليس مدنيًا، فإنه في المدينة جرى للمرة الأولى التمييز بين «المشركين» و«الكفّار» وإن لم يكن ذلك مطّردًا، لكن جرى التمييز بصورة «مطّردة» بين «أهل

(1) Horovitz, **koranische Untersuchungen**, s. 112
(2) **ديوان امرىء القيس**، ص 146 .
(3) G.Ruckmans, **Les Nom propres sud-sémitiques**, p 67.
(4) سورة الصف، الآيتان: 13-14.
(5) **مفردات القرآن** للراغب الأصفهاني ص 514. وقارن:
A.jeffry foreign **vocabulary in the coran**; p.280.
(6) **أسباب النزول** للواحدي، ص ص 98 _ 100.

الكتاب» والمشركين. والمشركون[1] في البداية أهل مكّة لكن يجري مَدُّ المفهوم منذ وقعة أُحد ليشمل غير المسلمين وأهل الكتاب من العرب.

IV

فإذا انقضى العام الخامس للهجرة مع تراجع «الأحزاب»[2] عن المدينة انخفض عدد مفاهيم الجماعات في القرآن، وانخفضت حركية الموجود منها فثبتت مضامينها نسبيًّا، وعاد التأكيد على الجماعة والتوحّد والتجمّع مثل المرحلة المكية الأولى. فهناك المؤمنون أو المسلمون لا المهاجرون والأنصار كما في آيات السنوات الأولى بالمدينة. وهناك أهل الكتاب لا اليهود والنصارى. ثم هناك أخيرًا الكفّار أو المشركون. ورغم أنّ هذا لا يطّرد دائمًا لكنه الأعمّ الأغلب.

وصحيح أنّ مفرد «الأمة»[3] كان قد استعمل وبمعان كثيرة منذ الفترة المكية، لكنه يتقدّم منذ العام السادس للهجرة حتى على مضامينه في «كتاب يثرب»[4] المعروف الذي اعتبر بطون الأوس والخزرج والمهاجرين من قريش ويهود المدينة «أمةً من دون الناس». إنه لم يعد هناك ـ في نظر القرآن ـ بطون للأوس

(1) **المعجم المفهرس**، ص ص 593، 594.
(2) قارن **بمغازي الواقدي** 2/ 440 وما بعدها.
(3) قارن بمقالي : من الشعوب والقبائل إلى الأمة في :**الأمة والجماعة والسلطة**، ص ص 43-50.
(4) قارن عن كتاب يثرب **سيرة ابن هشام** 2/ 501-504، **وكتاب الأموال** لأبي عبيد ص 290-297، **ومجموعة الوثائق السياسية** لمحمد حميد الله ص ص 39-41.

والخزرج ولا لقريش، بل هناك «قبائل» تشمل العرب جميعًا عليها أن تنضوي مع «الشعوب» ـ وهم غير العرب ـ في منظومة «التعارف» التي هي أمّة الإسلام[1].

هؤلاء المؤمنون «الإخوة»[2] الذين يشكّلون جماعة المسلمين و«أمتهم» عليهم أن يحافظوا على وحدتهم. والجذر «فرق» في القرآن يرد في هذه المرحلة بالذات مراتٍ عشرًا في معرض النَهْي عن الفرقة[3].

وأساس هذه الوحدة أو الجماعة هو الدين الواحد أو الشريعة الواحدة لا الانتماء العصبي الواحد، لذا فإنه حتى الحلف الذي هو جامع وموحّد في الظاهر ممنوع منذ ذلك الحين إذ إنّ أساسه قبلي يتنافى والتضامن الديني[4]. فإذا حدثت رغم ذلك «فتنةٌ» بين طائفتين من المؤمنين، فإنّ على «الجماعة» أن تنهيَها ولو بالقوة[5]. وتقترن الفتنة أحيانًا بالفساد[6]، وهو المصطلح الجاهلي للنزاعات الداخلية في القبيلة[7]. وقد ساد مفرد الفتنة مقترنًا بمفرد الهرج للدلالة على

(1) سورة الحجرات، الآية: 13: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ..﴾.
(2) سورة الحجرات، الآية: 10: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾.
(3) **المعجم المفهرس**، ص 516 .
(4) في **مسند أحمد** 1/ 190 عن النبي : «لا حِلْفَ في الإسلام...».
(5) سورة الحُجُرات، الآية: 9: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا....﴾.
(6) سورة الأنفال الآية: 73. وقارن **بكشف السرائر** لابن العماد ص 51-52.
(7) **شرح اختيارات المفضَّل** 2/ 614- 615. وقارن **بشرح ديوان الحماسة** للتبريزي 1/ 241، **وخزانة الأدب** للبغدادي 4/ 88 وأنظر **شعر طيّىء وأخبارها** لوفاء فهمي السنديوني 1/ 78-80.

الحرب الأهلية منذ القرن الأول الهجري[1]. وكلمة الهرج عربيةٌ جنوبيةٌ قديمةٌ تعني القتل[2].

V

الدين الواحد «الذي ينبغي أن يُقامَ ولا يتفرّق فيه»[3] هو أساس الاستقرار في المدينة. والصلة بين الدين والملّة والشريعة والمنهاج وما شابه ليست واضحةً في القرآن بسبب من الحركية الشديدة التي يتميّز بها المصطلح. لكن يبدو أنَّ المقصود كان معروفًا إذ إنّ أبا حنيفة (−150 هـ) يقول: «الدين واحد.. والشرائع كثيرة مختلفة..»[4]، يعني أنَّ سكنى المدينة إنما هو للمسلمين وأهل الكتاب أتباع الدين الواحد والشرائع المختلفة. ويرد مفرد «المدينة» مرارًا أربعًا في القرآن والمعني به مصر دار مُلْك فرعون[5]. ويرد مراتٍ أربعًا والمعنيُّ به يثرب[6]. ووجه الشبه بين مصر ويثرب أنّ السلطان ذا الشرعة بهما، وأنهما رأس المنطقة المحيطة بهما.

---

(1) **كتاب الفتن** لنُعيم بن حَمّاد ق 2 ب، و**صحيح البخاري** 4/ 368، و**شرح نهج البلاغة** 10/ 47.

(2) k.C Rossini : **Chrestomathia Arabica** p.132 - Jamme, sabaean Inscription 434

(3) سورة الشورى، الآية: 13: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾.

(4) **كتاب العالم والمتعلم** لأبي حنيفة ص 13.

(5) **المعجم المفهرس** ص 662.

(6) سورة المنافقون، الآية: 8، وسورة التوبة، الآية: 101، 120، وسورة الأحزاب، الآية: 60.

ويظهر من السياق أخذنا بالجذر (دان) للمدينة، لا بالجذر «مدن». ويذكر اللغويون الاحتمالين: «فأما مدائن فمن العرب من جعل الميم في مدينة أصلًا والياء زائدة.. فالذي يجعل الميم أصلية فهو عنده من مدن بالمكان إذا أقام به. والذي يجعلها زائدة فهو عنده من دان يدين»[1]. ونحن لا نعرف بالضبط متى غيّر النبي ﷺ اسم يثرب إلى المدينة، لكن يبدو أنَّ ذلك قد حدث في السنة الثالثة للهجرة (625 م) بعد موقعة بدر. أمَّا في القرآن فيبدو مفرد المدينة عَلَمًا على يثرب للمرة الأولى في السنة الخامسة للهجرة. وفي الأثر نهيٌ صريحٌ عن إطلاق الاسم القديم على مدينة الرسول[2]. والواضح أنَّ المقصود بالاسم تمييزها عن بقية المستقرات (القرى)، وهي لا تتميز باستقرار الناس فيها، بل بتحولها إلى عاصمة دار الإسلام ذات الشرعة والسلطان. وهنا يبدو معنى الجماعة والأمة الجامعة فيها.

ولا يعني هذا أنه ليست هناك أنواع أخرى من المستقرات الحضرية للجماعات، فهناك القرية ومكة «أم القرى»[3] ومصطلح «القرية» يرد ثلاثًا وثلاثين مرةً في القرآن الكريم[4] ومع أنّ يثرب تسمّى أحيانًا قرية لكنّ الغالب أن تقابل هي «المدينةُ» كلّ «قريةٍ» أُخرى.

والقرية سلبية في مواجهة المدينة غالبًا لكنَّ السلبيّ دائمًا في

---

(1) **سفر السعادة وسفير الإفادة** لعلم الدين السخاوي 1/ 104-105، 223، و**المنصف** لابن جني 1/ 311-313. وقارن بـ Jeffry: op.cit 260-261.

(2) سورة الأنعام، الآية: 92.

(3) السمهودي: **وفاء الوفا** 1/ 10-11.

(4) **المعجم المفهرس** ص ص 543-544.

مواجهة المدينة.. البادية أو البدو التي يمرح فيها الأعراب. إنها لنعمةٌ من الله على إخوة يوسف أن يكون قد جاء بهم من البدو[1] والأحزاب يودّون - لجبنهم - لو أنهم بادون في الأعراب[2]، رغم أنه لا أسوأ من التبدّي آنذاك، إذ يعني هربًا من المدينة التي فيها النبوة والهدى. فالأعراب «سكان البادية خاصة»[3]. وهم يُذْكَرون مراتٍ تسعًا في القرآن ثمان منها في معرض سلبيّ، وخمس من هذه المواطن في سورة التوبة[4]، وهي سورةٌ أُنزلت في العام التاسع للهجرة أثناء موسم الحجّ. لقد حاول النبي استيعاب الأعراب منذ غزوة الخندق، ثم كان فتح مكة عام ثمان للهجرة ولم يبقَ غير الأعراب الذين استعصوا على كل محاولة. هكذا بَتّ القرآن في النهاية كلّ علاقة معهم مطالبًا بالخضوع والإسلام أو القتال[5]. بيد أنَّ جماعات «الأعراب» لا تهاجَم لذلك فقط، بل لأسبابٍ أخرى أيضًا تتصل بطبيعة الإسلام ذاته. ولقد راح الإسلام بعد النبي ينتصر للحضر على البادية، فمصَّرَ عُمر الأمصار السبعة[6]. وجاءت تدقيقات الفقهاء في معنى الجماعة يوم الجمعة[7] لتقف وراء مشاريع تضخيم الأمصار والمستقرات الحضرية على حساب البادية. ولعلّ

---

(1) سورة يوسف، الآية: 100.

(2) سورة الأحزاب، الآية: 20.

(3) **الزاهر** لابن الأنباري 2/ 62، **وبصائر ذوي التمييز** للفيروزآبادي 4/ 38.

(4) **المعجم المفهرس** ص 456.

(5) **تفسير الطبري**: (تفسير سورة التوبة) 6/ 318 ـ 322.

(6) **سيرة عمر** لابن الجوزي ص 17.

(7) **بدائع الصنائع** للكاساني 4/ 87-89، **وفتح القدس** لابن اللحّام 5/ 63-69. وانظر تفصيلًا لذلك في كتابي : **المدينةُ والدولةُ في الإسلام**.

الذي يبقى من وراء ذلك الصراع بين المصر والبادية في الإسلام والذي حسم لصالح الأول دونما إلغاء للثاني، ذلك المعنى الوحدوي الضامّ والجامع والحاشد، وهو ما تميّزت به المفاهيم القرآنية في سنوات النبيّ الأخيرة.

❋ ❋ ❋

إنّ أي دراسة تمهيدية للعالم المصطلحي القرآني لا بدّ أن تظلّ انتقائية وغير وافية شأن هذه الدراسة. بيد أنَّ هذا الأمر لا يشكّل السلبية الوحيدة، فاعتماد أسباب النزول والمكي والمدني، والتفاسير وكتب اللغة المتأخرة، كل ذلك يُغرق القرآن وعالمه المصطلحي في تاريخية تحدّ من تجذّر النصّ في بيئته من جهة ومن امتداده وسموقه وعموميته من جهة ثانية. ثم إن هناك أمورًا تبقى بغير ما حلّ مقنع رغم كل جهد تأويلي، فإنّ سورتي البقرة والتوبة مثلًا تضمّان مصطلحاتٍ ومفاهيم كثيفة عددًا ومضامين، وليس بالوسع تعليل ذلك تعليلًا مُقْنِعًا.

لهذه الأسباب المنهجية والموضوعية تحتاج القضية المفهومية والمصطلحية في القرآن إلى تأمّل من وجهات نظر علوم مختلفة، لا تقطع النصّ عن سياقه، ثم لا تغرقه في جزئيات الحوادث التاريخية، في الوقت نفسه.

الفصْل الثاني

الجَماعات في قلب الاجتماع الإسْلامي الأول

الخَوارِجُ والشيعَة

I

سمّى سليمانُ بن صُرَد الخُزاعي (زعيم التّوابين) أتباعه الذين خرجوا معه إلى عين الوردة لقتال عبيد الله بن زياد والجند الأموي[1]: حزب الله. لكنّ أبا بلال مرداس بن أُدَيّة (-61 هـ) كان قد فعل ذلك فيما يتصل بأتباعه منذ العام 59 هـ[2]. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ تكررت التسميةُ من جانب الفريقين (الشيعة والخوارج) منذ مقتل سليمان بن صُرَد (-65 هـ) وحتى آخر القرن الأول مراتٍ كثيرة. بيد أنَّ التسمية هذه كانت من جانب رجال الاتجاهين أنفسهم من جهة، ثم لم تكن تسميتَهم الوحيدةَ من جهة ثانية. ففي النصوص التاريخية، ونصوص التقارير شبه المعاصرة للحركتين أو للحركات الشيعية والخارجية يسمّى الشيعةُ تارةً «شيعة» وطورًا «شيعة علي» أو «شيعة آل عليّ» أو «شيعة آل بيت النبيّ»[3].

---

(1) **تاريخ الطبري** 2/ 497 وما بعدها.

(2) **تاريخ الطبري** 2/ 301 وما بعدها، **والكامل** للمبرد 3/ 350 وما بعدها.

(3) **تاريخ الطبري** 2/ 501، **ووقعة صفين** ص 504. وقارن بيوليوس فلهاوزن: **الخوارج والشيعة** (ترجمة عبد الرحمن بدوي) ص 112 وما بعدها.

في حين يُسمَّى الآخرون «محكّمة» و«حرورية» و«أهل النهروان»[1]. حتى إذا ظهرت الاتجاهات الراديكالية في الاتجاهين في منتصف الستينيّات من القرن الأول بدأت تتسلّل إلى المصادر تسمياتٌ مثل «الغالية» و«الغُلاة» بالنسبة للشيعة و«الأزارقة» و«القَعَدة» و«القائلون بالاستعراض» و«النجدات» بالنسبة للخوارج[2]. وليس لهذه التسميات جِذْرٌ واحدٌ حتى داخل الاتّجاه الواحد، كما أنّ بعضها أُطلق من جانب الخصوم، وبعضها الآخر من جانب أتباع الاتّجاه أنفسهم. ومع أنَّ المجتمع كان يَغصُّ في الأمصار (خصوصًا البصرة والكوفة) بمجموعات تكاد تستعصي على الحصر ذات أصول قبلية أو دينية أو سياسية أو جغرافية، فما من شكّ في أنّ «الخوارج» و«الشيعة» هم وحدهم الذين يمكن الحديث عنهم كاتجاهين إن لم تكن بنيتهما الداخلية واحدة، فلا شكّ أنَّ الإطار واحد من الناحيتين الاجتماعية والسياسية.

لقد كان هذان الاتجاهان بدايةٌ للصراع على تأويل النصّ، بعد إذ بدأ النصّ القرآني يتغلغل في الاجتماع بالأمصار، ويفعل فعله. ففيما عدا التسميات الجغرافية، مثل أهل النهروان وحروراء والخازر وعين الوردة، يمكن ردُّ التسميات/المصطلحات الأخرى لهذه الجماعات المبّكرة إلى القرآن، من مثل: خوارج، ومحكّمة، وشيعة[3]. وكان هؤلاء الثائرون الجدد يسترجعون النصّ القرآني ليؤسّسوا عليه صراعَهُم مع السلطة السائدة، وليَنْبذوا به في

(1) انظر: W.Montgomery watt, **the formative period of Islamic thought** pp. 15- 25 ff.

(2) عوض خليفات: **نشأة الحركة الإباضية** ص 53 وما بعدها.

(3) سورة النساء، الآية: 100، والمائدة، الآية: 44، والقصص، الآية: 15.

الوقت نفسه خصومهم. فقد سَمَّى الخوارج والشيعة خصومهم الأمويين: مُحِلّين وقاسطين وناكثين ومارقين[1]، وكلّ هذه المفاهيم قرآنية الأصل.

والأصل التاريخي - وبإيجاز - لهاتين الحركتين يكمن في نظري في ثلاث مسائل رئيسية تتحاور في علاقة جدلية ملحوظة، فهناك «الأمصار» التي نشأت ونمت بسرعةٍ هائلة. وهناك قضايا التنظيم الاجتماعي الداخلي. وهناك أخيرًا مسألةُ السلطة الناشئة في المدينة وعلاقتها بقريش والأنصار من ناحية، وبالقبائل العربية في الأمصار من ناحيةٍ ثانية.

فقد بدأ العرب يتدفّقون إلى العراق والشام على صورة كتائب مسلّحة حوالي العام الثالث عشر للهجرة، وكانوا في البداية من الحواضر الحجازية والقبائل المحيطة، والقبائل المقيمة على التخوم أصلًا من مثل بعض البطون التي تنتسب إلى اليمن بالشام، وبكر وتميم بسواد العراق[2]. وعندما حقّقت هذه الكتائب نجاحات مبدئية في العراق على الخصوص بدأ التفكير بإيجاد مستقرات لها، فأسّست البصرة والكوفة على عَجَلٍ كمركزين عسكريَّيْنِ مؤقّتَين. ولم يكن المقرّان مناسبين فالبصرة ظَلّت تُعاني الجفاف لفترةٍ طويلة والكوفة عُرفت بالوخامة وانتشار الأمراض منذ البداية. ونمت المدينتان بشكل سريع جدًا، إذ كادت الجزيرة العربية بأكملها تجتمعُ فيهما حوالي العام 50 للهجرة[3]. وغلب على البصرة العربُ الشماليون (تميم

(1) **تاريخ الطبري** 2/ 548 وما بعدها.

(2) انظر F.M. Donner, **The Early Islamic conquests** :pp 96 ff 157. ff

(3) **تاريخ الطبري** 1/ 2496، 2536-39، **وفتوح البلدان** ص 277 .

وقيس وبكر) كما غلب على الكوفة اليمنيون أو المنتسبون إلى اليمن (همدان وكِنْدة والنخع وحِمْير والأزد)[1]. وكان عمر (في النصف الثاني من عهده) قد بدأ يعطي المقاتلين من أبناء هذه القبائل أعطيات سنوية منتظمة، بالإضافة إلى الرزق (مواد عينية). وكان الغزاة يأخذون أربعة أخماس الغنائم التي يحصلون عليها في المغازي[2].

لكنَّ الفتوحات (التي كانت المصدر الرئيس للدخل عن طريق الغنائم) بدأت تتراجع منذ حوالي العام 30 للهجرة. وفي الوقت نفسه كانت البادية ما تزال تقذف بمجموعاتٍ يدويةٍ جديدةٍ إلى الأمصار لم تعد السلطة تستطيع استيعابها في «الديوان» لعدم حاجتها إليها، وللنفقات الباهظة المترتبة على ذلك. لكنّ قبائل هؤلاء (في البصرة على الخصوص) كانت مضطرّةً لتبنّيهم والتضامن معهم وتأمين موارد لهم بانتظار تغيّر سياسة السلطة. بيد أنّ الزعامات القبلية التقليدية كانت تعاني من ضغوطٍ مختلفةٍ، من جانب السلطة في المدينة والمصر من أجل ضبط الأمور بطريقةٍ أشدّ، ومن جانب مشايخ البطون الصغيرة الذين شاركوا في الفتوحات، وثبّتوا أقدامهم في الإسلام، وكانوا يطمحون إلى أهميةٍ أكبر في القبيلة والمصر.

---

(1) ل. ماسينيون: **خِطط الكوفة وشرح خريطتها** (ترجمة تقي محمد المصعبي) ص 39 وما بعدها، وكاظم الجنّابي: **تخطيط مدينة الكوفة** ص 19 وما بعدها وقارن بكتابي: **ثورة ابن الأشعث والقُرّاء** (بالألمانية / 1977 ص ص 43-44).

(2) **فتوح البلدان** ص 451، **وتاريخ الطبري** 1/ 3307، 2/ 95-96، **ونقائض جرير والفرزدق** لأبي عُبيدة 1/ 417. وقارن بصالح أحمد العلي: **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة** ص ص 149-170.

ولم تستطع السلطة الإسلامية المركزية أن تُعْطيَ الأمصار اهتمامًا كافيًا في مطالع الثلاثينات بسبب اضطراب الأمور في الحجاز على الخليفة الشيخ عثمان، إذ لم يتمكّن من إرضاء «الأنصار» بالمدينة، في حين كانت الزعامات المكّيّة والمدنية الغنية من قريش تتطلّع كُلُّها إلى الخلافة. وتحوَّلَ تذمُّرُ زعامات الأمصار الوسطى والصُّغرى إلى تمرّد اتّجه نحو المدينة من البصرة والكوفة ومصر انتهى بمقتل عثمان وارتفاع الآمال بتحقيق المطالب:

- في إشْراك رجال الفتوحات بالأمصار أكثر في شؤون السلطة.

- وفي تقسيم الأرض بين الفاتحين لتستطيع القبائل الاستمرار في دعم أبنائها الآتين من الصحراء، ولتحصل هي على موردٍ ثابتٍ وكافٍ لا يتزعزع إذ انخفضت وتيرة الفتوحات.

- وفي إعطاء الزعامات الوسطى والصغرى سلطاتٍ أكبر في المصر.

ويمكن القول إنّ عليًّا لم يستطع أن يحقّق غير المطلب الثالث وبشكل جزئي، في حين أثار عليه القُرَشيين الذين رأوا أنَّ اختياره تمّ من جانب الثائرين على عثمان، لا من جانبهم. فكان صراع عليّ مع المكيين (وقعة الجمل)، ثم كان صراعه الطويل مع معاوية (36 -40هـ) الذي لم ينتهِ إلا بمقتله بالكوفة على يد بعض أنصاره السابقين، وسيطرة معاوية[1].

---

(1) انظر عن مشكلات الأمصار، وموقف السلطة المركزية منها:
- M. Hinds, **Kufan Political Alignments**, in IJMES -II 1971.
= - M Hinds, **The murder of the caliph Uthmam**; in IJMES III 1972.

II

المجموعة الأولى التي بدأت بمعارضة عليّ (عام 37 هـ) ركّزت معارضتها له في شعار: لا حكم إلّا لله! وتذكر المصادر أنّ عليًّا أجابهم: «بل لا بُدَّ من إمارةٍ» أو «لا بُدّ للناس من أميرٍ يؤمِّنُ السُّبُلَ، ويجاهدُ العَدُوَّ، ويأخُذُ للضعيف من القويّ...»[1].

لكن يبدو أنّ هؤلاء الذين سُمُّوا «القرّاء» تارةً و«أهل حَرُوراء» ـ فيما بعد ـ تارةً أخرى لم يكونوا يقصدون إلْغاء السُّلْطة، بقدر ما كانوا يريدون أن تكون الشريعة (العُرْف، السُّنَّة) هي السلطة والحاكم، بينما لا يكون الخليفة أكثر من أمير، أول بين متساوين،

=

- M. Hinds, **The siffin Arbitration Agreement;** in JSS XVII 1972

وقد حاول الإمام عليٌّ منذ مجيئه إلى الكوفة أن يعطي «الزعامات الوسطى» في قبائلها وقبائل البصرة دورًا أكبر ليضعف من شأن مؤيِّدي عثمان والأمويين بين الزعامات التقليدية، فقد رفع من شأن كُلٍّ من جارية بن قُدامة السعدي (تميم)، ومعقل بن قيس الرياحي (تميم)، وحُضَين بن المنذر الرقاشي (بكر) عندما عين كلًّا منهم قائدًا لبطنه القبلي المكافح معه بصفين (**نقائض جرير والفرزدق** 1/ 245، **والكامل** للمبرد 3/ 263-264، **والأغاني** 16/ 271، **وتاريخ دمشق الكبير** لابن عساكر 10/ 139-140) .

(1) قارن بالصيغ المختلفة لمقالة الإمام علي في : **المصنف** لعبد الرزاق 1/ 150، **وشرح نهج البلاغة** 2/ 307، **والكامل** للمبرد 3/ 206. وقارن بكتابي : **الأمة والجماعة والسلطة** ص 166 وما بعدها . وكان بعض أنصار عليٍّ قد احتجوا بهذا من قبل في محاولتهم لجمع الناس حول أمير المؤمنين علي، **ففي الطبري** 1/ 3510 أنَّ القعقاع بن عمرو قال أواخر العام 35هـ . «إنه لا بدّ من إمارةٍ تنظم الناس، وتزع الظالم، وتُعزُّ المظلوم».

بدليل أنهم عيّنوا عبدالله بن وهب الراسبي أميرًا عليهم في صراعهم مع عليٍّ بالنهروان[1].

وتختلف تقاريرُ المصادر حول أعدادهم (ما بين أربعين إلى اثني عشر ألْفًا). لكنْ يبدو أنَّ عددهم لم يكن ثابتًا، وقد اختلف عليٌّ مع فئاتٍ كثيرة في جيشه وبدا لأول وهلة أنهم جميعًا من «الخوارج» ثم تركوا «جماعة» الخوارج لأسباب مختلفة ولم يبقَ في النهاية غير «أهل حروراء» وأكثرهم من قبائل تميم وبكر والأزد.

والملاحظ في هؤلاء أنهم كانوا في أكثرهم ذوي أصول بدوية، ولم يكن البارزون بينهم من زعماء القبائل المعروفين، وكان «قرّاؤهم» و«زهّادهم» هم الذين يعيّنون قادة الحرب من بينهم. ولم يكن لهم في البداية أميرٌ في السّلم ثم بدأ ذلك بعد منتصف القرن الأول الهجري.

وقد دارت نقاشات كثيرة حول سبب تسميتهم «خوارج» منذ القديم، لكن يبدو أنه اسمٌ نُبِزوا به وهو ذو أصل قبليّ يعني أولئك

(1) انظر:

- J.c wilkinson, **The Ibädia** ; in BSOAS XXXIX 1976.
- G.R Hawting; The significance of the slogan: **La Hukam illâ lillâh;** in BSOAS XXXIX 1979.

وعوض خليفات : **نشأة الحركة الإباضية** ص ص 54-57. وقد كان التفسير الذي أعطاه أوائل الخوارج لشعارهم السالف الذكر قولهم: «الأمر شورى بعد الفتح، والبيعة لله عزّ وجلّ، والأمْر بالمعروف والنهْي عن المنكر»، انظر :

M. Watt, **kharijite thought in the Umayyad priod in der Islam XXXVI** 1961.

II

المجموعة الأولى التي بدأت بمعارضة عليّ (عام 37 هـ) ركّزت معارضتها له في شعار: لا حكم إلّا لله! وتذكر المصادر أنَّ عليًّا أجابهم: «بل لا بُدَّ من إمارةٍ» أو «لا بُدّ للناس من أميرٍ يؤمِّنُ السُّبُلَ، ويجاهدُ العَدُوَّ، ويأخُذُ للضعيف من القويّ...» [(1)].

لكن يبدو أنّ هؤلاء الذين سُمُّوا «القرّاء» تارةً و«أهل حَرُوراء» - فيما بعد - تارةً أخرى لم يكونوا يقصدون إلْغاء السُّلْطة، بقدر ما كانوا يريدون أن تكون الشريعة (العُرْف، السُّنَّة) هي السلطة والحاكم، بينما لا يكون الخليفة أكثر من أمير، أول بين متساوين،

=

- M. Hinds, **The siffin Arbitration Agreement;** in JSS XVII 1972

وقد حاول الإمام عليٌّ منذ مجيئه إلى الكوفة أن يعطي «الزعامات الوسطى» في قبائلها وقبائل البصرة دورًا أكبر ليضعف من شأن مؤيِّدي عثمان والأمويين بين الزعامات التقليدية، فقد رفع من شأن كُلٍّ من جارية بن قُدامة السعدي (تميم)، ومعقل بن قيس الرياحي (تميم)، وحُضَين بن المنذر الرقاشي (بكر) عندما عين كلًّا منهم قائدًا لبطنه القبلي المكافح معه بصفين (**نقائض جرير والفرزدق** 1/ 245، **والكامل** للمبرد 3/ 263-264، **والأغاني** 16/ 271، **وتاريخ دمشق الكبير** لابن عساكر 10/ 139-140) .

(1) قارن بالصيغ المختلفة لمقالة الإمام علي في : **المصنف** لعبد الرزاق 1/ 150، **وشرح نهج البلاغة** 2/ 307، **والكامل** للمبرد 3/ 206. وقارن بكتابي : **الأمة والجماعة والسلطة** ص 166 وما بعدها . وكان بعض أنصار عليٍّ قد احتجوا بهذا من قبل في محاولتهم لجمع الناس حول أمير المؤمنين علي، ففي **الطبري** 1/ 3510 أنَّ القعقاع بن عمرو قال أواخر العام 35هـ . «إنه لا بدّ من إمارةٍ تنظم الناس، وتزع الظالم، وتُعزُّ المظلوم».

بدليل أنهم عيّنوا عبدالله بن وهب الراسبي أميرًا عليهم في صراعهم مع عليٍّ بالنهروان[(1)].

وتختلف تقاريرُ المصادر حول أعدادهم (ما بين أربعين إلى اثني عشر ألْفًا). لكنْ يبدو أنَّ عددهم لم يكن ثابتًا، وقد اختلف عليٌّ مع فئاتٍ كثيرة في جيشه وبدا لأول وهلة أنهم جميعًا من «الخوارج» ثم تركوا «جماعة» الخوارج لأسباب مختلفة ولم يبقَ في النهاية غير «أهل حروراء» وأكثرهم من قبائل تميم وبكر والأزد.

والملاحظ في هؤلاء أنهم كانوا في أكثرهم ذوي أصول بدوية، ولم يكن البارزون بينهم من زعماء القبائل المعروفين، وكان «قرّاؤهم» و«زهّادهم» هم الذين يعيّنون قادة الحرب من بينهم. ولم يكن لهم في البداية أميرٌ في السّلم ثم بدأ ذلك بعد منتصف القرن الأول الهجري.

وقد دارت نقاشات كثيرة حول سبب تسميتهم «خوارج» منذ القديم، لكن يبدو أنه اسمٌ نُبِزوا به وهو ذو أصل قبليّ يعني أولئك

(1) انظر:

- J.c wilkinson, **The Ibädia** ; in BSOAS XXXIX 1976.

- G.R Hawting; The significance of the slogan: **La Hukam illâ lillâh;** in BSOAS XXXIX 1979.

وعوض خليفات : **نشأة الحركة الإباضية** ص ص 54-57. وقد كان التفسير الذي أعطاه أوائل الخوارج لشعارهم السالف الذكر قولهم: «الأمر شورى بعد الفتح، والبيعة لله عزّ وجلّ، والأمْر بالمعروف والنهْي عن المنكر»، انظر :

M. Watt, **kharijite thought in the Umayyad priod in der Islam XXXVI** 1961.

الذين تنفيهم القبيلة أو تطردهم من مثل صعاليك الجاهلية[1]. ومعلوماتنا عن أوائلهم أنهم كانوا في العادة يجتمعون في أحد مساجد القبائل المغمورة حتى يبقوا بعيدين عن عيون السلطة والخصوم فإنْ رأوا أنّ قسوة السلطة لم يعد يمكن تحمُّلُها خرجوا من «عهد الكتمان» إلى «عهد الظهور» فغادروا المصر «متبرّئين» من «الظالمين» و«متولّين» «أهل النهروان» إمّا ليعتزلوا الظَّلَمة، وإمّا ليؤسِّسوا «جماعةً» مُضادّة. وكانوا في مثل هذه الحالات يعينون «إمام ظهور» أو «إمام أحكام» أو «إمام بَيْعة»[2]. ويبدو أنّ هذا التحديد في «الإمامة» كان للتأكيد على تأقيتها، ولإظهار مخالفتها لطبيعة «إمامة» الجماعات الأخرى. ويبدو أنهم لم يكونوا يفكّرون في البداية بإنشاء «جماعات» بديلة. بيد أنّ تمرداتهم الصغيرة التي كان يقمعها «أهل المصر» أو «جند المصر» دون رحمةٍ، ودون توجيهِ أمير المصر أحيانًا أقنعتهم بأنَّ «أهل المصر» هؤلاء ليسوا

(1) انظر : **دائرة المعارف الإسلامية** (النشرة الجديدة) 4/ 1074-1077 (مادة : خوارج- ليفي ديللا فيدا)،

- M.watt, **Formative priod** pp. 15 - 19.

-R Rubinacci, **The Ibadis; in religion in the middle East** II 302 - 318.

وانظر مناقشة جديدةً للمسألة في :

K. H pampus, **Über die rolle der Härigijä im frühen Islam** (Bonn 1980); p. 26-31

(2) انظر عن تنظيم فرقة الإباضية، ومصطلحاتها التي ورثتها عن القعدة: عوض خليفات : **النظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية**، ص ص 101-118. وقارن بمقالة فاروق عمر : حركة الخوارج، في كتابه: **التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين**، ص ص 13-42.

بالضرورة أُناسًا مضطهَدين مثلهم بل هم متآمرون أو في أحسن حالاتهم «غافلون». من هنا بدأ مصطلح «البراءة» القبلي يمتدّ عندهم ليشمل مَنْ عداهم من المسلمين، فإذا هم تارةً «ضالّون» وطورًا «كُفّار». أمّا أولئك الذين يوافقونهم في الرأي فإنهم كانوا يستحثّونهم على «الخروج» إليهم فإن لم يفعلوا كانوا من «المخلّفين» أو «القَعدة». والمَلاحظ أنّ هذين المصطلحين قرآنيان أيضًا[1]. وكان مَثَلُ أبي بلال مرداس بن أُديَّة (-61 هـ) هو الذي أقنعهم بأنَّ المسألة لا تفيد. فقد أصرَّ مرداس على عدم «الخروج» طوال الأعوام ما بين سنتي 49 و60 هـ. لكنّ وُلاةَ البصرة (خصوصًا زياد وابنه) كانوا يُصرُّون على سجنه وتعذيبه واضطهاده. فترك المصر مع بعض أنصاره عام 60 هـ لينشئ «جماعةً» جديدةً لا تُقاتل بالضرورة «الجماعة» القائمة. غير أنّ عُبيد الله بن زياد أصرَّ على قتاله وقُتِلَ غَدْرًا أثناء صلاة الجُمُعة مع أنصاره[2]. وقد تحوّل أبو بلال إلى مَثَلٍ أعلى لكلِّ الخوارج، وبدأت «الهجرة» إلى قبره، كما بدأ من ناحيةٍ أخرى: «الاستعراض» الذي يُفيد إبادة الخصوم وَمَنْ كان معهم وعندهم دونما تمييز، في غاراتٍ مفاجئة تشبه غارات قبائل العرب قبل الإسلام[3]. والواقع أنَّ هذه الأشكال المتطرّفة للأيديولوجية الخارجية هي التي شرذمت الحركة أو الاتجاه، إذ نلحظ منذ بدايات الستينيّات مصطلحات مثل «دار التقية» و«دار العلانية» و«إمام الدفاع». ويبدو أنَّ غير المتطرفين من هؤلاء الثوّار هم الذين يكمنون وراء هذه المفاهيم

(1) سورة الفتح الآيات 11، 15-16، والتوبة الآيتان 46، 81، والنساء الآية 95.

(2) **أنساب الأشراف** 4/ 1/ 159، **والكامل** للمبرّد 3/ 251 وما بعدها.

(3) **أنساب الأشراف** 4/ 1/ 151.

والمصطلحات. وقد كان هؤلاء هم الذين أنشأوا أول سلطةٍ خارجيةٍ مستقرَّةٍ نِسْبيًّا (67-69 هـ) باليمامة والبحرين بزعامة نجدة ابن عامر الحنفي. ومن الملاحظ أن الحنفيين أو بني حنيفة الذين نشأت السلطة الخارجية على أرضهم وأرض بني عمّهم عبد القيس كانوا فلّاحين ولم يكونوا بدوًا. ثم كان الجناح المعتدل الآخر (الإباضية) هو الذي أنشأ «إمامةً» في عُمان التي اتُخذت «دار هجرة» ثم بتاهرت[1]. وهم الباقون إلى اليوم مجموعاتٍ صغيرةً بليبيا والجزائر وتونس وعُمان.

ومنذ مقتل أبي بلال بدأ مفهوما الهجرة والجماعة يلعبان دورًا كبيرًا في الأيديولوجية الخارجية. وإذا كان المصطلح الثاني قبليًّا في الأساس فإنه لا يمكن زعم ذلك بالنسبة للمصطلح الأول. لكنّ «الحالة» القبلية (حالة التفلّت والتغيّر الدينامي السريع) سيطرت حتى فيما يتّصل بمفهوم «الجماعة» طوال القرن الأول الهجري. فلم تنشأ

(1) انظر : عبد الرحمن عبد الكريم النجم : **البحرين في صدر الإسلام وأثرها في حركة الخوارج** ص ص 127-147، ومحمد بن تاويت الطنجي: دولة الرستميين بتاهرت: **في مجلة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد** ، 1963، ص ص 106-127، **والخوارج في بلاد المغرب** لمحمود إسماعيل

-U. Rebtock, **Die Ibaditen in Magrib** (Berlin) 1983.

-W. Schwarz, **Die Anfaenge der Ibaditen in Nordafrika** (Wiesbaden 1983).

والإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى لصالح باجيّة (دار بو سلامة بتونس 1976)

-J.C.Wilkinson, **The Origins of the Omani state**; in the Arab peninsula (ed. D. Hopwood) 67 - 88.

ومقالة فاروق عمر **حركة الخوارج**؛ مرجع سابق: ص ص 23-42.

«جماعةٌ» خارجيةٌ شاملة. بل إنّ الحركة كلّها كانت تلتقي فقط على رموز قليلةٍ أهمُّها تعليلُ بدايات التمرُّد بتغيير عثمان ثم علي، والتأكيد على سيرة الشيخين، وعلى وجوب الخروج على الظَّلَمة (مبدأ الأمر بالمعروف والنَّهْي عن المنكر). ويتأسَّسُ ذلك كلّه على مفهومي التولّي والبراءة. وهما مفهومان قبليان وقرآنيان في الوقت نفسه. إنّ حالة المعارضة للمنكر الموجود أو السائد تتخذ أشكالًا تتعالى شيئًا فشيئًا مع ازدياد الانحراف وتفاقُمه حتى يستحيل على الآمر بالمعروف الاستمرار في اعتبار نفسه من «الجماعة» نفسها القائمة على المنكر أو الساكتة عنه. عندها «يبرأ» المعارضُ من المنْكَر السائد وفاعليه ويعتزله أو يخرج عليه. وهنا يبرُزُ الوجهُ الآخر للمسألة، فيتولّى (يعلن الولاء) ذلك المعارض النموذج الأول للإسلام (النبيّ والشيخين) ومن يوافقونه على ذلك. وهذه اللحظة، لحظة الإحْساس بالغربة (البراءة أو حالتها) حاضرةٌ في أساس الحركتين: الخارجية والشيعية في القرن الأول الهجري. أما دِفْءُ الولاء وبحبوحتُهُ (بحبوحة الجماعة) فهو الحالة الأصلية التي افتقدها الفرد أو افتقدتها هذه المجموعة الصغيرة وسط المصر الذي تسوده الجماعة القبلية والسلطة المركزية. إنه ينتزع نفسه تبعًا لمفاهيم النصّ القرآني من حالة الغفلة، والسكوت على المنكر ليبحث عن الولاية في عزلةٍ جماعية خارج المصر أو داخله أو جماعةٍ بديلةٍ تقتحم المصر من دار هجرتها فتحوّله من دار ضلالٍ أو تخليطٍ إلى دار إسلام من جديد؛ كما فعل رسولُ الله صلوات الله وسلامه عليه عندما اقتحم مكة (دار الشرْك) من دار الهجرة (المدينة) فحوّلها إلى دار إسلام وبالتالي دار جماعةٍ عامةٍ[1].

(1) انظر عن ذلك عند الإباضية، عوض خليفات: الولاية والبراءة والوقوف، في **مجلة مجمع اللغة العربية بالأردن** م2/ع 5 - 6/ ص ص 144- 163/ 1979.=

وكانت هذه «القبلية» التي كانت تسود التنظيم الاجتماعي الخارجي كله وتحتضن بداخلها الإسلام أيضًا؛ تحاول تجاوّز نفسها فيما يتصل بمسألة «العصبية». فقد كان رجال حركات التمرّد الخارجية في القرن الأول يصرّون على أنَّ «الإيمان» هو الذي جمعهم، و«الظلم» هو الذي أخرجهم، والإيمان هو الشرط الأول والأخير للانتماء إلى «الجماعة». هكذا أمكن أن يكون في الحركة أُناسٌ من قبائل مختلفة ومتناحرة في العادة مثل تميم وبكر، وتميم والأزد، وطيئ وقيس لكنّ هذا «التناصر» لم يكن يتجاوز في الحقيقة درجة الحلف القبلي القديم. وقد جرى أحيانًا بين أتباع نافع بن الأزرق وشبيب ونجدة تبادل التُّهم حول العصبية للقبيلة. كما أنه كان من المعروف أنَّ خوارج تميم وقفوا مع قبيلتهم ضد الأزد أثناء النزاع بالبصرة بين القبيلتين (65 ـ 66 هـ). وتغصّ مؤلفات الإباضية بالمغرب بآثارٍ كثيرةٍ تشي بالعصبية للفرس والبربر في مواجهة العَرَب.

وكان من المنتظر أن تستوعب الحركة كلّ «الموالي» المسلمين الجدد الذين كانوا يعانون من ضغوط السلطة وضغوط قبائل المصر،

= ويحاول مؤلف سلفيّ معاصر في كتاب له صدر منذ شهور (أبريل/نيسان 1984) أن يثبت أن مبدأ «الولاية والبراءة». مبدأ إسلامي جماعي شامل (انظر، **الولاء، والبراء في الإسلام. من مفاهيم عقيدة السلف** لمحمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار طيبة بالرياض). لكن خطأه الأساسي إصراره على سريان المسألة داخل الإسلام نفسه أو الجماعة الإسلامية، فيما الواضح في نصوص القرآن والسُّنة اعتبار هذا المبدأ مميِّزاً بين جماعة المسلمين، وأبناء الأديان والمذاهب الأخرى. إنه مبدأ تحديدٍ وتمييز للإسلام وجماعته في مواجهة الخارج، وليس ذريعة تفريقٍ أو انقسامٍ داخل الإسلام نفسه.

لكنّ هذه «المساواة» الشديدة في الأيديولوجيا لم تسيطر على مستوى واقع وتصرّف «جماعة» الخوارج، فقد كانوا يسخرون من عربيةٍ تزوّجت بمولى. وقد انقسمت حركة نافع بن الأزرق في النهاية إلى عرب وموالي ثم إلى قيسيين ورَبَعيين[1]. وكان من المنتظر أن تنتهي الحركة تمامًا لتعود فئاتها إلى القبائل من جديد لولا خروجُها من البصرة إلى مستقرّاتٍ حَضَرية في عُمان والمغرب.

III

أما الحركة الشيعية الأولى فقد بدأت بالكوفة لا بالبصرة. والكوفة كما تقدم كانت ذات تنظيم اجتماعي قبليّ ذي أصول يمنية أي فلاحية غير بدوية. وإذا كان ممكنًا بالنسبة للخوارج أن نقول إنهم بدأوا بالخروج عام 37 هـ فليس ممكنًا بالنسبة للشيعة الأوائل أن نفعل مثل ذلك. كل ما يمكن فعله هنا هو ملاحظة الأُسَر التي ثبتت مع عليّ وظلّت مخلصةً له ولأبنائه بعد استشهاده. نعرف من هذه الأُسَر بالكوفة أسرة سعيد بن قيس الهمداني، وأسرة حجر بن عديّ الكندي. فقد قاتل كلا الرجلين مع عليّ وبطنهما القبلي، وعندما انفصل عنه الخوارج أصرّت الأسرتان على البقاء معه. ثم كان انضمام أسرة الأشتر (مالك) من قبيلة النخع القوية بالكوفة. والملاحظ أن الأسر الثلاث كانت تتزعّم قبائلها أو بطونًا مهمة في تلك القبائل. وكان ولاء هؤلاء الرجال للإمام عليّ ولاءً نضاليًّا، إذا

(1) انظر عن هذه الظواهر كلها: **الكامل** للمبرد 3/ 283، **وتاريخ الطبري** 2/ 1503، 1005-1006، **وشرح النهج** 4/ 24 وما بعدها، ودراستي بعنوان: **ثورة ابن الأشعث والقراء** ص ص 39-42، 72-73، وعوض خليفات: **نشأة الحركة الإباضية** ص 14 وما بعدها.

صحّ التعبير، فقد شاركوا في معاركه كلها ضد قريش وضد الشاميين ثم ضد البصريين الثائرين عليه عام 38 هـ. وضد ثوّار المحكِّمة. لذلك (بالإضافة إلى أسرة الأشجّ العبدي بالبصرة) كان هؤلاء بعد وصول معاوية إلى السلطة موضع سخط وحقد السادة الجُدُد[1]. وقد استطاع العبديون بالبصرة بعد لأي تسوية أمورهم مع السلطة الجديدة في حين عجز عن ذلك الكوفيون تمامًا رغم محاولاتهم المستمرة. وبدا لسنوات أن «شيعة» علي، وشرطة «الخميس» انتهتا بالعراق، حتى كان تحرك حجر بن عدي الكندي بمسجد الكوفة عام 51 هـ[2]. بدأ التحرك على شكل تذمّر بسبب لعن عليّ على المنبر من جانب زياد ابن أبيه والي الأمويين. وكانت بين حجر وزياد بالذات أحقاد قديمة إذ كان زياد شيعيًّا بالبصرة ثم تحوّل أمويًّا تمامًا حتى آخاه معاوية. اعتزل حجر بمنزله وبدأ جمع بعض أبناء عشيرته لتصعيد حركة الاحتجاج. وقد أيّدتْهُ زُمَرٌ شيعيةٌ من همدان والنخع. فسارع زياد للاستعانة بزعماء الكوفة القبليين التقليديين الذين كانوا بعكس البصرة ـ ما يزالون مسيطرين في قبائلهم تمامًا. هكذا جرى تسليم المحتجّين ومنهم حُجْر إلى زياد الذي أرسلهم إلى معاوية فقطع رؤوس ستةٍ منهم، وبهم بدأ شهداء الحركة الشيعة.

(1) رضوان: **ثورة ابن الأشعث والقراء** (بالألمانية، 1977)، ص ص36 ـ 39.

(2) **الخوارج والشيعة** لفلهاوزن ص ص 113-120، و**نشأة الشيعة الإمامية** لنبيلة عبد المنعم داوود ص ص 72-74، و**الشيعة نشأتها وتطورها** لمحمد أرشيد العقيلي ص ص 73-75. أما حركة الحسين واستشهاده فيمكن تتبع أحداثها في **تاريخ الطبري** 2/ 233 وما بعدها، و**أنساب الأشراف** للبلاذري 4/ 2/ 12-16، و**أنساب الأشراف** (ط المحمودي)3/ 143 -300، و**الخوارج والشيعة** لفلهاوزن ص ص 120-143، وترجمة الإمام الحسين من **تاريخ دمشق الكبير** لابن عساكر (تحقيق محمد باقر المحمودي، 1978) ص ص 192-275.

وقُتل الحسين بن علي عام 61 هـ. على أبواب الكوفة دون أن يستطيع الشيعة في الداخل بالمدينة أن يهبّوا لنجدته. فلمّا توفي يزيد ابن معاوية عام 65 هـ. وأرغم البصريون عبيد الله بن زياد واليه على مغادرة العراق تنادى رجالات الشيعة بالمدينة للأخذ بثأر الحسين وحجر بن عديّ، فزعّمُوا عليهم سليمان بن صُرَد الخزاعي (من خُزاعة) بسبب صحبته للنبي، وزحفوا نحو الشام في الوقت الذي كان فيه الأمويون هناك قد أعادوا ترتيب أمورهم وبدأوا يفكرون بالعودة للعراق. وعند عين الوردة على حدود الجزيرة الفراتية التقى الطرفان فانهزم (التوّابون) وقُتل زعيمهم سليمان، وكان القاتل من جديد عُبيد الله بن زياد. وعادت قلّةٌ قليلةٌ متشرذمةً إلى الكوفة[1].

والحقُّ أنَّ حركة سُليمَان بن صُرَد بتنظيمها وأهدافها ورموزها، هي ولا شك بداية التشيّع باعتباره اتّجاهًا في فهم النصّ القرآني، والعلاقة مع السلطة، والحركة للتغيير. فقد انحصرت معارضة حُجْر ابن عديٍّ في الاشمئزاز من الإساءة لذكرى عليٍّ وآل بيت النبي ﷺ، وملاحقة الذين ناضلوا مع عليّ ضد الأمويين إبّان خلافته. وقدم الحسين إلى العراق لقيادة شيعة أبيه من أجل إقامة سلطةٍ إسلاميةٍ عادلةٍ. أمَّا تَحَرُّكُ سُليمان بن صُرَد ورفاقه فقد غابت عنه قيادة آل البيت، واستطاع حشد الناس من حوله رغم ذلك.

أما من الناحية التنظيمية فيذكر أبو مِخْنَف (لوط بن يحيى) الأخباري المعروف أن الشيعة بالكوفة فَزِعوا إلى خمسة نفر من

(1) انظر عن حركة سليمان بن صُرَد (التوابين) : **تاريخ الطبري** 2/ 500 وما بعدها، و**أنساب الاشراف** للبلاذري 5/ 204 ـ 213.

-S.H.M.Jaafri, **The origins and early Developement of shiit Islam,** 1979, pp. 222 - 233.

رؤوس الشيعة، «إلى سليمان بن صرد الخزاعي ـ وكانت له صحبة مع النبي ﷺ. وإلى المسيّب بن نجبة الفزاري ـ وكان من أصحاب عليّ وخيارهم. وإلى عبد الله بن سعد بن نفيل الأزدي. وإلى عبدالله ابن وال التَيّمي. وإلى رفاعة بن شداد البَجَلي. ثم إن هؤلاء النفر الخمسة اجتمعوا في منزل سليمان بن صرد - وكانوا من خيار أصحاب عليّ، ومعهم أُناسٌ من الشيعة وخيارهم ووجوههم...»[1]. هؤلاء جميعًا كانوا كبارًا في عشائرهم، ولهم مآثرُ تمتدُّ إلى بدايات الفتوح، وعهد القتال مع الإمام عليّ. وبينهم كما يبدو من نسبتهم العربيُّ الجنوبيُّ والعربيُّ الشماليُّ. بذلك تحقق مفهوم العراقة والسابقة المعروف في التنظيم الشيعي المبكر ـ بخلاف ما كان عليه الأمر في أوساط الخوارج، حيث لم يكن بينهم زعيم قبليٌّ معروفٌ أو ذو سابقةٍ في الإسلام.

اجتمع هؤلاء يستحثُّهم ويقضُّ مضاجعهم الإحساسُ بالذنب لضياع الإمام الحسين الذي جاء للانتصار بهم على الأمويين فخُذِل وقُتل. كانوا يبحثون عن سبيلٍ للتوبة مما ارتكبوه بالثأر للحسين من قتلته، وإعادة الأمر إلى أهله. هناك رمزان مفهوميان إذن أحدهما قرآني والآخر قبلي قام عليهما هذا التحالف شبه الحزبيّ: التوبة والثأر أو التوبة عن طريق الثأر، (الطلب بدماء أهل البيت). ويبدو في الرمزين الاسترداد لمضامين النص القرآني في مجال قصصه التاريخي، ففي رواية أبي محنف نفسها أنَّ سليمان بن صُرَد الذي اختاروه لقيادته خطبهم، فكان من جملة ما قاله[2]: «ألا فانهضوا فقد سخط ربُّكم ولا ترجعوا إلى الحلائل والأبناء حتى يرضى الله.

(1) **تاريخ الطبري** 2/ 497، و**أنساب الأشراف** 5/ 204-205.

(2) **تاريخ الطبري** 2/ 500، و**أنساب الأشراف** 5/ 206.

والله ما أظنُّه راضيًّا دون أن تُناجزوا مَنْ قَتَلَهُ أو تَبيروا.. كانوا كالألى من بني إسرائيل إذ قال لهن نبيُّهُم: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾[1] ولأنَّ الله عزّ وجلَّ نهى عن قتل النفس في الإسلام، فإنّ الطريق المتاح للتوبة الضرورية هو الجهاد، جهاد المُحِلِّين من الأُمويين، الذين أحلُّوا الدم الحرام، وهتكوا حُرْمَةَ البيت الحرام[2]. إنه «لا توبة دون قتل قاتليه (قاتلي الحسين) أو قتلهم (قتل التوّابين) حتى تفنى على ذلك أرواحهم...»[3].

ومع أنَّ مفهومي البراءة والولاية يقتضيان التفرّد والانقسام والاستقلال عن جسم أكبر، وهو ما لم يكن ظاهرًا بعدُ في جماعة التوّابين، فإنَّ هذين المفهومين حاضران رغم ذلك في أقوال رجال سليمان بن صُرَد وتصرُّفاتهم. فقد ذكروا عندما بلغوا قبر الحسين وقبور مَنْ استُشهد معه في طريقهم لقتال جيش عُبيد الله بن زياد أنهم «على دينهم وسبيلهم وأعداء قاتليهم وأولياء مُحِبّيهم..»[4].

ثم إنهم رفضوا التعاون مع والي عبد الله بن الزبير على الكوفة الذي كان يريد بدوره الخروج لقتال الأُموَيين الزاحفين نحو العراق[5].

(1) سورة البقرة، الآية: 54.

(2) **تاريخ الطبري** 2/ 508، 537.

(3) **تاريخ الطبري** 2/ 502.

(4) المصدر السابق 2/ 546.

(5) **أنساب الأشراف** 5/ 209، و**تاريخ الطبري** 2/ 549-550. وللدكتور إبراهيم بيضون الأستاذ بقسم التاريخ بالجامعة اللبنانية ببيروت دراسة عن حركة التوابين، لم تكن بين يدي وأنا أكتب هذا الفصل.

وجد العائدون إلى الكوفة أمامهم تنظيمًا من طراز جديد. فقد وصل إلى المدينة رجلٌ من أشراف ثقيف (القبيلة العربية المسيطرة بالطائف) هو المختار بن أبي عُبيد، وبدأ يدعو إلى أمرين اثنين: الأخذ بثأر شهداء آل البيت والشيعة، وإقامة سلطة باسم آل البيت (محمد ابن الحنفية) في الكوفة[1]. وقد توسّل لذلك أول الأمر بإرضاء الزعامات التقليدية المتنفذة، وبإرضاء الموالي من غير العرب عن طريق نَظْمهم في جيشه وحرسه. ومع المختار في شهور العام 66 هـ. بدأت أولى رموز الحركة الشيعية التي تتجاوز «الثأر» و«التوبة». وبسبب من هذه التصرفات المختارية المرتبطة بقضايا مثل الكرسيّ، والملائكة، والمعنى السريّ للإمامة، وغيبة الإمام، والرجعة، بدأ الشيعة الأوائل المعتدلون يتركونه. ثم بسبب استعانته بالموالي والعبيد بدأ الأشراف يخافونه على نفوذهم ويهربون إلى البصرة حيث تجمّع أنصارُ آل الزُّبير وأعادوا السيطرة على الكوفة للأشراف والزبيريين، لكنْ بعد أن حَقَّقت الحركةُ الشيعيةُ الأُولى أُولى انتصاراتها المتعدِّدة الجوانب: التنظيم السري ذي الرموز، وإمكان الأخذ بثأر الشهداء (إذ انتصر جيش المختار بقيادة إبراهيم

(1) الدراسة المعتمدة في تاريخ حركة المختار وفرقة الكيسانية، هي دراسة الدكتورة وداد القاضي بعنوان: **الكيسانية في التاريخ والأدب** (بيروت / 1974)، وقد اعتمدت عليها هنا، وانظر مقالة ذات طابع سردي لفكر حركة المختار لفاروق عمر بعنوان: حركة المختار الثقفي، في كتابه: **التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين**، ص ص 43-67. وقارن بفلهاوزن، المصدر السابق ص ص 142-177. وكنت قد رجعت في عملي للدكتوراه عن حركة القرّاء، فيما يتصل بحركة المختار إلى دراسة بالهولندية لفان غلدر(**المختار، المتنبّىء** / لايدن 1888م) لكنها لم تكن بين يدي أثناء كتابة هذه السطور.

ابن الأشتر عام 66 هـ على عبيد الله بن زياد وقتله [1])، والتصديق بإمكان إنشاء سلطة.

ويريد باحثون معاصرون أن يروا في التنظيم السري الإسماعيلي بداية التحوّل الشيعي إلى «فرقة» أو «طائفة» منفصلة[2]. بيد أنّ تنظيم المختار يملك مقوّمات ذلك كله. فوعي «البراءة» و«الولاية» ظاهرٌ بوضوح في فكر رجال المختارية وسلوكهم[3]. وهذان المبدآن أساس الافتراق وإعادة التكوُّن المستقلّ. والفرقة أو الطائفة تحتاج في الاستقلال الطائفي أو الديني إلى رموز وشعائر تميّزها من جهة، وتبرز وتسوّغ نشوءها. وقد ابتدع المختار، وابتدعت البيئة التي وجد نفسه فيها رموزًا كثيرةً لم تكن معهودةً لدى علماء الإسلام المعاصرين له (القُرّاء) والعامة، وتحوّلت أفكار المختار في الغيبة والرجعة[4] تدريجيًا إلى «تُراثٍ مشترك» لدى الغُلاة أو الغالية. بيد أنَّ المهمَّ في ظاهرة الرموز الخاصة والتمايز هذه أثرها على الجسم العامّ بالأمصار والقرى المحيطة. إنّ حركةً كحركة التوّابين استندت إلى أفكارٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ عامةٍ كانت مؤهَّلة للحُظوة بالتأييد والدعم من أكثر المسلمين، أو المسلمين جميعًا فيما عدا رجال الأمويين، وأولئك الذين شاركوا في قتل الحسين. أما رموز المختار، وسلوكه الاجتماعي، الذي برز فيه بقوة مفهوما البراءة والولاية، فقد نَمّى إحساسًا بالخصوصية لدى

(1) **تاريخ الطبري** 2/ 667 وما بعدها، و**أنساب الأشراف** 5/ 247-251.

(2) انظر: - M. Hodgson, **How did the Early Shia Became secterian**; in JAOS 1955

(3) انظر دراسة وداد القاضي السالفة الذكر، ص ص 120- 123 .

(4) وداد القاضي، مرجع سابق، ص ص 120، 212 وما بعدها.

أتباعه وسكّان الأمصار على حدٍّ سواء، دفع فئاتٍ كانت مع الحركة الشيعية في الأساس إلى الوقوف على الحياد، كما دفع فئاتٍ أخرى كانت في الأصل محايدةً إلى الانضمام للجهة المعادية للمختار والمختارية. وهنا يعود التشابه بين الخوارج (الأزارقة على الخصوص) والمختارية ثم الإسماعيلية فيما بعد. فسلوك الخوارج العنيف عزلهم اجتماعيًّا، وساعد على تكوّنهم الطائفي بعد إذ انعزلوا اجتماعيًا. إنَّ الجماعات التي كوّنت «الفرقة» عند الخوارج هي في الأصل من «القَعَدة» أي من معتدلة هؤلاء. لكن الاجتماع الإسلامي بالأمصار لم يُفَرِّق بين الأزارقة والإباضية رغم الافتراق في السلوك تجاه المصر والجماعة، لأن عقائد هؤلاء وأولئك ومنطلقاتهم كانت واحدة.

وتتوافر في المختارية سمةٌ مهمةٌ أخرى من سمات الفرقة المستقلة، هي التنظيم السرّي والهرمي. ومع أننا لا نملك معلوماتٍ واضحةً عن طبيعة هذا «التنظيم الخاص» من حول المختار، بيد أنَّ استمرار المختارية بعد مذبحة المختار وأتباعه من خلال الكيسانية دليل قوي على استمرار التنظيم رغم مقتل مؤسسه. وتأتي هرميةُ التنظيم (وجود مرجع رمزي أيديولوجي له) لتكمل بلورة الرموز وشخصنتها. فقد دعا المختار إلى إمامة محمد بن الحنفية (ابن علي ابن أبي طالب من امرأة من بني حنيفة. وكان ابنُ الحنفية ما يزال حيًّا محاصَرًا من جانب ابن الزبير بمكة، وقد حرّره المختار عن طريق بعض رجاله. وتُوُفّي ابنُ الحَنَفيّة عام (81 هـ)[1]. وكان هذا الأمر ضعفًا بارزًا في حركة سليمان بن صُرَد، إذ كان الحُسين بالنسبة لهم مَثَلًا للشهيد المظلوم، وكانوا يريدون خلاص أنفسهم

(1) وداد القاضي، مرجع سابق، ص ص 72 وما بعدها.

(بالتوبة) عن طريق الثأر له. وهم لم يحوّلوه إلى رمز بالقول بغيابه أو رجعته كما فعلت الكيسانية، كما أنهم لم يحدِّدوا بديلًا من آل البيت. كُلُّ ما قالوه وبشكلٍ غامضٍ أنهم يريدون إرجاعَ الأمر لأهله. ويشارك حركتهم في ضعفها من هذه الناحية حركة الخوارج، فقد استطاع الإباضية من بينهم إنشاء تنظيم سريٍّ قويٍّ أعمدتُهُ في «عهد الكتمان» الشيوخ وحملة العلم[1]. لكنّ غياب المرجع الرمزي (الإمام المختفي أو الظاهر) حرمهم من الهرمية الضرورية للفرق الدينية والسياسية. وقد كان التوسّل بشخصية أبي بلال مرداس بن حُدَير (ابن أُديّة) محاولةً من جانبهم لاستحداث هذا الرمز، لكنهم فشلوا في ذلك لأسبابٍ تتصل بمفهومهم للسلطة الذي يستحيل معه قيامُ سلطةٍ مرجعيةٍ رمزيةٍ أم مشخصنَة.

واستمرّت الحركةُ الشيعيةُ سريَّةً بعد إذ ضربها الزبيريون وسيطر الأمويون منذ العام 72 هـ . من جديد. وبدا أن كلّ شيءٍ عاد إلى الهدوء لولا أنباء الجاحظ عن «شيعة غالية» في أحياء الكوفة الداخلية كانوا يرون مقاتلة خصومهم بكلّ الوسائل بما في ذلك الاغتيال والاستعراض. ثم أنباء كتب الفِرَق خصوصًا الأشعري في «مقالات الإسلاميين» عن رموز شيعيةٍ شخصيةٍ تمثّل تياراتٍ بالكوفة من مثل المُغيرة بن سعيد العجلي وبيان بن سمعان، لكنْ في مطالع القرن الثاني الهجري.

وقد اكتملت الأداة للتنظيم الشيعي في مطالع القرن الثاني الهجري عندما عاد آل البيت لقيادته بأنفسهم. وفي حين تعاون بعضُهم في ذلك مع العباسيين في إطار بطن «بني هاشم»، تفرّد

(1) انظر : **نشأة الحركة الإباضية** لعوض خليفات ، ص ص 103 وما بعدها.

أتباعه وسكّان الأمصار على حدٍّ سواء، دفع فئاتٍ كانت مع الحركة الشيعية في الأساس إلى الوقوف على الحياد، كما دفع فئاتٍ أخرى كانت في الأصل محايدةً إلى الانضمام للجهة المعادية للمختار والمختارية. وهنا يعود التشابه بين الخوارج (الأزارقة على الخصوص) والمختارية ثم الإسماعيلية فيما بعد. فسلوك الخوارج العنيف عزلهم اجتماعيًّا، وساعد على تكوّنهم الطائفي بعد إذ انعزلوا اجتماعيًّا. إنَّ الجماعات التي كوّنت «الفرقة» عند الخوارج هي في الأصل من «القَعَدة» أي من معتدلة هؤلاء. لكن الاجتماع الإسلامي بالأمصار لم يُفَرِّق بين الأزارقة والإباضية رغم الافتراق في السلوك تجاه المصر والجماعة، لأن عقائد هؤلاء وأولئك ومنطلقاتهم كانت واحدة.

وتتوافر في المختارية سمةٌ مهمةٌ أخرى من سمات الفرقة المستقلة، هي التنظيم السرّي والهرمي. ومع أننا لا نملك معلوماتٍ واضحةً عن طبيعة هذا «التنظيم الخاص» من حول المختار، بيد أنَّ استمرار المختارية بعد مذبحة المختار وأتباعه من خلال الكيسانية دليل قوي على استمرار التنظيم رغم مقتل مؤسسه. وتأتي هرميةُ التنظيم (وجود مرجع رمزي أيديولوجي له) لتكمل بلورة الرموز وشخصنتها. فقد دعا المختار إلى إمامة محمد بن الحنفية (ابن علي ابن أبي طالب من امرأة من بني حنيفة. وكان ابنُ الحنفية ما يزال حيًّا محاصَرًا من جانب ابن الزبير بمكة، وقد حرّره المختار عن طريق بعض رجاله. وتُوفّي ابنُ الحَنَفيّة عام (81 هـ)[1]. وكان هذا الأمر ضعفًا بارزًا في حركة سليمان بن صُرَد، إذ كان الحُسين بالنسبة لهم مَثَلًا للشهيد المظلوم، وكانوا يريدون خلاص أنفسهم

---

(1) وداد القاضي، مرجع سابق ، ص ص 72 وما بعدها.

(بالتوبة) عن طريق الثأر له. وهم لم يحوّلوه إلى رمز بالقول بغيابه أو رجعته كما فعلت الكيسانية، كما أنهم لم يحدِّدوا بديلًا من آل البيت. كُلُّ ما قالوه وبشكلٍ غامضٍ أنهم يريدون إرجاعَ الأمر لأهله. ويشارك حركتهم في ضعفها من هذه الناحية حركة الخوارج، فقد استطاع الإباضية من بينهم إنشاء تنظيم سريٍّ قويٍّ أعمدتُهُ في «عهد الكتمان» الشيوخ وحملة العلم[1]. لكنّ غياب المرجع الرمزي (الإمام المختفي أو الظاهر) حرمهم من الهرمية الضرورية للفرق الدينية والسياسية. وقد كان التوسّل بشخصية أبي بلال مرداس بن حُدَير (ابن أُديّة) محاولةً من جانبهم لاستحداث هذا الرمز، لكنهم فشلوا في ذلك لأسبابٍ تتصل بمفهومهم للسلطة الذي يستحيل معه قيامُ سلطةٍ مرجعيةٍ رمزيةٍ أم مشخصنَة.

واستمرّت الحركةُ الشيعيةُ سريَّةً بعد إذ ضربها الزبيريون وسيطر الأمويون منذ العام 72 هـ . من جديد. وبدا أن كلّ شيءٍ عاد إلى الهدوء لولا أنباء الجاحظ عن «شيعة غالية» في أحياء الكوفة الداخلية كانوا يرون مقاتلة خصومهم بكلّ الوسائل بما في ذلك الاغتيال والاستعراض. ثم أنباء كتب الفِرَق خصوصًا الأشعري في «مقالات الإسلاميين» عن رموز شيعيةٍ شخصيةٍ تمثّل تياراتٍ بالكوفة من مثل المُغيرة بن سعيد العجلي وبيان بن سمعان، لكنْ في مطالع القرن الثاني الهجري.

وقد اكتملت الأداة للتنظيم الشيعي في مطالع القرن الثاني الهجري عندما عاد آل البيت لقيادته بأنفسهم. وفي حين تعاون بعضُهم في ذلك مع العباسيين في إطار بطن «بني هاشم»، تفرّد

---

(1) انظر : **نشأة الحركة الإباضية** لعوض خليفات ، ص ص 103 وما بعدها.

آخرون بالتنظيم والقيادة، من مثل زيد بن علي بن الحسين، ومن بعده محمد النفس الزكية وأخوه إبراهيم. وهناك ما يدلُّ على أنَّ الإمام الصادق كان يُديرُ تنظيمًا سريًّا أيضًا.

IV

معلوماتُنا عن التنظيم الشيعي الداخلي الأول قليلة. لكنّ زعماءه عربٌ من أُسرٍ فلاحية ذات زعامة تقليدية مستقرّة أو جديدة بالمصر. والقيم التي سادت فيه بدايةً هي قيمٌ معروفة في المجتمعات الفلاحية، قِيَم الحفاظ على شرف كبير الأُسرة، وبلورة الأسرة والعشيرة نفسها فيه. حتى عندما دخله الموالي وغيّروا من طبيعته بقي تشخصُنُ التنظيم واضحًا. لكن بعكس بداياته سيطرت عليه فكرة «الطائفة» المنفصلة ومبدئياتها في حين كانت «الدعوة» الشيعية المعتدلة تريد دائمًا منذ الخمسينيّات وحتى النصف الأول من القرن الثاني الهجري، الانتشارَ وكَسْبَ الأنصار.

وكان من المنتظر أن يصطدم الخوارج بالشيعة في القرن الأول، لكنّ شيئًا من ذلك لم يحدث، بل إنّ بعض الخوارج جاؤوا إلى يحيى بن زيد بن عليّ بن الحُسين عام 123 هـ[1]. وعرضوا عليه مساعدتهم ضد هشام بن عبد الملك بعد استشهاد والده. وفي حين نجح التيار الشيعيُّ المعتدلُ عن طريق انتهاج أسلوب التنظيم السريّ الذي بدأ أيام المختار في الوصول إلى السلطة أيام العباسيين، ثم مع الفاطميين، فشلت الجماعةُ «الخارجيةُ» (رغم إصرارها المستمرّ على الدعوة) في السيطرة في غير الأطراف.

(1) أنساب الأشراف 3/ 260.

مع ذلك يمكن القول إنّ التنظيم الخارجي (الذي بدأ قبليًّا عربيًّا) تحوَّل في بيئات اليمامة وعُمان والبحرين والمغرب تجاريًّا فلاحيًّا مقاتلًا. في حين ظلّ الاتجاهُ الشيعيُّ فَلّاحيًّا في أكثر فتراته وبيئاته وإنْ فقد العربُ قيادة فِرَقه منذ أواخر القرن الأول الهجريّ.

لكنْ يبقى سؤالٌ يَحْسُنُ طرحُهُ في خاتمة هذه العجالة هو: لماذا انعزلت الخارجية وانعزل التشيُّعُ بحيث تحوّلا إلى فرقتين أو فِرَق داخل الاجتماع الإسلامي؟ يعني لماذا لم يستطع هذان الاتجاهان الاجتهاديان في فهم النص أن يكسبا الأكثرية إلى جانبهما فيصبحان هما الإسلام نفسه أو جماعته؟!. فإذا أمكن القول إنّ الكيسانية أو الإسماعيلية أو الأزارقة فارقت النصّ فعزلها المسلمون، فإنّ ذلك لا يمكن قولُهُ عن الإباضية والزيدية ثم الإمامية فيما بعد. إنّ الظروف كانت مهيَّأةً لبروز اتّجاهٍ جديدٍ يسلب بني أمية وبني العباس السلطة، يدلّ على ذلك شمول حركة المعارضة للأُمويين والعباسيين بالعراق والمشرق وحتى الشام كما ظهر في ثورة ابن الأشعث وحركة الحارث بن سُريج، وثورات الطالبيين مطالع العصر العباسي. وقد كان بين الدارسين المحدثين من رأى أنّ ظهور الترك على مسرح الأحداث هو الذي مكّن أهل السُّنة والجماعة من الانتصار. أي أنَّ ذلك تمّ لأسباب خارجيةٍ وليس لأسبابٍ داخلية تتصل بطبيعة حركات المعارضة. لكننا نعرف أنَّ العباسيين الذين وصلوا إلى السلطة عن طريق حركةٍ الأمصار قبل ظهور الترك. كما أنّ الإباضية والزيدية وبعض الفرق الأخرى سيطرت بالمغرب وطبرستان والجبال لعدة قرون، ثم زالت ولم تخلّف أثرًا باقيًا يستحقُّ الاعتبار.

يبدو لي ـ وبتحفّظ ـ أن ذلك يعود لأربعة أسباب:

1- **الإحْساسُ باليأس** لدى حركات المعارضة المبكرة من إمكان التغلغل والشمول الشعبي في الأمصار. فقد أصرّ الخوارج طوال قرنٍ تقريبًا على الانتماء لجماعة المسلمين، والتقرّب من أكثرية سكان البصرة والكوفة وواسط وتاهرت دون أن يأتي ذلك بنتيجة ملموسة. وقد دفع ذلك المعتدلين من بينهم إلى التطرّف، والتسرّع في إنشاء سلطة بعمان والمغرب توهّمًا منهم أنّ الوصول للسلطة كفيل بدفع الأكثرية إلى جانبهم. بيد أنّ هذا التأسيس للسلطة ورموزها أتى بردّ فعل عكسي، إذ لم تعد العامة تفرّقُ بينهم وبين الأمويين والعباسيين، و«من تعرفه خيرٌ ممن لا تعرفه». ثم إنّ الإحساس باليأس هذا دفع أجنحة في الحركة الخارجية في وقت مبكّر (بعد منتصف القرن الأول الهجري) إلى تعميم مفهوم البراءة بحيث شمل كل المسلمين ما عداهم، فبدأت الإغارات على الجميع، وجعل ذلك سكّان الأمصار يقفون في مواجهتهم مثلما كانت السلطة تفعل من قبل. وبدأ سلوك المختار معتدلًا في الكوفة فقوبل بلا مبالاة دفعته للتطرّف بعد شهور من سيطرته على المدينة. وقد بدا له بعد وقت قصير أنّ «المسلمين» هم الذين اتّبعوه فقط. كما اعتبر الإباضية (من الخوارج) أنفسهم «جماعة المسلمين» [1]. وما يقال عن الخوارج والكيسانية يمكن قوله عن الزيدية والقرامطة فيما بعد. على الرغم من أن الزيدية بدت جذّابةً لكثيرٍ من المسلمين لحقبةٍ ليست بالقصيرة. إنّ «قصر النفس» في مواجهة ما بدا لا مبالاة عدائية من جانب المتوطنين بالأمصار، كان عاملًا مهمًّا بين عوامل عزلة حركات المعارضة وعدم امتدادها في قلب الاجتماع الإسلامي الأول.

(1) عوض خليفات، المرجع السابق، ص 113.

2- **التنظيم والافتراق**: اللذان أدّيا إلى انغلاق من جانب الإباضية والمختارية والزيدية، فكان ذلك سببًا مهمًّا من أسباب إحساسهم هم من جهةٍ بالعزلة، وإحساس مَنْ حولهم في مجتمعات الأمصار أنهم يفارقون الجماعة بطريقةٍ ولأهداف يحوطُها الكثيرُ من الغموض. إنّ الإحساس بالغربة في مجتمعٍ ما يدفع أولئك الذين يُحِسُّون بذلك إلى التضامّ والتضامُن فتحدثُ عمليتان شعوريتان متمايزتان ومتتاليتان: عملية البراءة المخرجة من الجماعة القديمة أو الأصلية أو العامة، ثم عملية الولاية التي تعني الانضمام إلى جماعةٍ جديدةٍ تعوِّضُ القديم المهجور. وقد حدث ذلك في نطاق حركة الخوارج، فأدّى إلى تشكّل تنظيم قوي سِرّي لدى الإباضية في مرحلة الكتمان أو حاله. وأدّى ذلك إلى عزلة متزايدة عن جماعة المصر من ناحية، وإحساس بتمايز متفوّق وظهوري من ناحية ثانية. ولا أبلغ في الدلالة على ذلك من أنَّ الإباضية سمّوا أنفسهم «جماعة المسلمين» - وهو تضخيم للذات يرمي إلى إلغاء الآخر المعادي أو اللامبالي. فإذا علمنا أن هذا الآخر هو الأكثرية الساحقة من الناحية الاجتماعية، أدركنا أن هذا الآخر الذي يعتبر نفسه الأصل، وجوهر الاجتماع، سيقابل محاولات إلغائه الشعورية أو غير الشعورية بمقاومةٍ وعزلٍ واتّجاهٍ للاستيعاب بالقوة.

أما المختار فقد عمل على إنشاء تنظيم خاص رمزه الأعلى الإمام محمد بن الحنفية، لكنّ أُسُسَهُ تقوم على دعاوى خاصة تفرّق في الحقيقة بين جماعته وجماعة المسلمين، فقد اتخذ نموذج الكاهن الذي ينطق بالغيب عن طريق السجع، ونموذج الساحر الذي يُظهر لأصحابه الأعاجيب والمخاريق، ونموذج الموحى إليه الملهم، والنموذج الاستردادي عن طريق كرسيّه المشهور الذي قارنه بتابوت

العهد عند اليهود[1]. وعلى أساس من هذه الكارزما القائمة على فكرة المهدي، وخصوصية وإلهام داعيته المختار فكيسان، تحوّلت المختارية/الكيسانية خلال شهور إلى فرقة منظمة ذات هيكلية مستقلة تقابل المجتمع بالعداء، ويقابلها بالشك والمقاومة، بسبب غرابة عقائدها، وسرية تنظيمها.

وقد أدرك الإمام زيد بن علي بن الحسين في بداية تحرّكه ضد الأمويين عام 121 هـ. خطورة مبدأي البراءة والولاية على الحركة في تحويلها إلى فرقة معزولة عن جماعة الناس، فأبى على بعض الثائرين معه أن يبرأ من «الشيخين» وقال: إنه يدعو لسلطةٍ عادلةٍ فقط. لكنّ فَشَلَ حركته، ثم ملاحقة الأمويين والعباسيين لرجالاتها الكبار وزعمائها من أبنائه وأحفاده، دفع هؤلاء لإعادة ترتيب الأمور من الناحية التنظيمية، فكان ذلك بدايةَ فرقة الزيدية التي اكتمل بناؤها الأيديولوجي أيام القاسم بن إبراهيم الرسيّ في النصف الأول للقرن الثالث الهجري[2].

3- **الصورة التاريخيّة المتميزة والنافية**: يُعتبر رسول الله صلوات الله وسلامه عليه الشخصية المركزية في الإسلام. والانتماء إليه في كلام المسلمين الأوائل وأعمالهم سُنَّةٌ جامعةٌ وموحِّدةٌ. وبسبب مما عاناه الاجتماع الإسلامي منذ مقتل عثمان بن عفان، والحرب الأهلية داخل الإسلام بعد ذلك، فقد تحوّل الشيخان (أبو بكر وعُمَر) اللذان كان الإسلام أيامهما قويًّا وموحَّدًا ومجاهدًا إلى استمرار للرمز النبوي الأول. هذه الصورة التاريخية التي جمعت حولها عامة المسلمين منذ

---

(1) وداد القاضي، مرجع سابق، ص ص 110-118.

(2) انظر: W.Madelung, **Al-Qāsim b. Ibrāhim und die Glaubensleher der zaiditen**, Berlin 1965.

النصف الثاني من القرن الأول الهجري صارت المقياس لدى الناس لأعمال الأمويين ومعارضيهم. وقد كان معاوية وعبد الملك بن مروان يخشيان رمز عمر بن الخطاب (الصورة التاريخية عنه) بنفس القدر الذي يخشيان فيه معارضة أهل البيت، ومعارضة الخوارج[1].

وقد احتفظ الخوارج بميزة الاشتراك مع عامة المسلمين في هذه الصورة التاريخية. لكنّ الاستمرارية التي تقتضيها هذه الصورة لم تتحقق لديهم، فقد انقطع عندهم التاريخ النبوي في السنة السابعة من خلافة عثمان (حوالي 31 هـ)، ثم عاد فانقطع في السنة 37 هـ عندما وافق أمير المؤمنين عليّ على التحكيم. ولم يقتصر الأمر على ذلك، إذ كفّروا من خالف هذه الصورة لديهم، وكفّروا من اتّبع جوامع الإسلام دون أن يتلازم عمله مع شهادته أو ولايته تلازمًا تامًّا. هكذا اختلّت الصورة التاريخية الجامعة لديهم رغم بقاء رسول الله الشخصية المركزية في فكرهم.

أما المجموعات الشيعية المختلفة خلال القرن الأول، والنصف الأول من القرن الثاني الهجريين، فإنها - فيما عدا التوّابين وأوائل الزيدية - اتخذت رمزًا مرجعيًّا حلَّ بصراحةٍ أو مواربةٍ محلّ الصورة النبوية السائدة لدى العامة للتاريخ. وقد كان ذلك سببًا بارزًا بين أسباب إعراض الناس عن الجديد الطارئ، وتمسّكهم بالمألوف الجامع. ولعلَّ مَثَلَ الفقيه الكبير عامر بن شراحيل الشعبي (من همدان) يوضّح ما نقصده. فقد كان شيعيًّا شارك في حركة التوّابين، وأيّد المختار في بداية أمره، لكنه تخلّى

---

(1) **الأخبار الموفقيات للزبير بن بكار** ص ص 331-33، **والبداية والنهاية** لابن كثير 9/ 66. وقارن بدراستي: **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ص 174-175.

عنه وأنكر عليه - كما أنكر شيعة آخرون - عندما بدأت الرموز غير النبوية تسود صورة مجموعته عن نفسها والعالم والإسلام[1]. ويبدو ذلك في قول أحد الشعراء بعد ذلك بقليل[2]:

برئتُ من الخوارج لستُ منهم — من الغزّال منهم وابن باب

ومن قومٍ إذا ذكروا عليّاً — يردُّون السلام على السحاب

4- وجود حركات معارضة أخرى مفتوحة، لا تملك تنظيمًا نافيًا، ولا رموزًا مرجعيةً مختلفةً، من مثل حركة القرّاء التي برزت بعد فشل ابن الزبير وشارك فيها شيعةٌ معتدلون، وتاركون للخوارج، وقدريةٌ، ومرجئةٌ، ومجموعات ضخمةٌ من عامّة المسلمين[3]. ثم

(1) **فتوح ابن أعثم** 6/ 97-98، **وأنساب الاشراف** 5/ 250، **وتاريخ الطبري** 2/ 509 ـ 612. وقارن بدراستي : **ثورة ابن الأشعث والقراء**، ص ص 353-355.

(2) **الكامل** للمبرد 3/ 191-192، **والعقد الفريد** 2/ 405. والخوارج في البيتين ليسوا المعروفين تاريخياً، فالغزّال هو واصل بن عطاء. وابن باب زميله ومعاصره وشريكه في تأسيس الاعتزال عمرو بن عبيد. أما الذين «يردُّون السلام على السحاب » فهم الغُلاة. فالخوارج هنا هم الذين خرجوا على ما تعرفه الأمة وتُجْمِعُ عليه، قارن **بالكامل** للمبرد 3/ 192 ـ 195. ويقول الصلتان العبدي (**الكامل** 3/ 183) وهو شاعرٌ معاصرٌ للخوارج في النصف الثاني من القرن الأول الهجري:

أرى أُمـةً شـهـرت سـيـفَـهـا — وقـد زيـد في سوطـهـا الأصبَحي

بـنـجـديـةٍ وحَـروريـةٍ — وأزرق يـدعـو إلـى أزرَقـي

فـمـلّـتُـنـا أنـنـا الـمـسـلـمـون — عـلـى ديـن صـدِّيـقـنـا والـنـبـيّ

(3) هي التي كتبْتُ عنها دراستي (بالألمانية) بعنوان : **ثورة ابن الأشعث والقراء** ، دراسة في التاريخ الديني والاجتماعي للعصر الأمَويّ المبكر (فرايبورغ / 1977).

حركة الحارث بن سُريج بالمشرق، وحركة الإمام زيد والزيدية بالعراق، والحركات الشعبية بالمدن الإسلامية منذ منتصف القرن الثاني الهجري.

إن هذا كُلَّه حَدَّ من قدرة التنظيمات الحزبية المعارضة على الانتشار والتأثير. لكنّ هذه التنظيمات الحزبية لم تنتهِ، بل استطاعت الثبات بسبب بنيتها الحزبية الصلبة، وإن ظلّت طوال القرون الوسطى الإسلامية أقلياتٍ إلى جانب الجماعة الإسلامية الشاملة أو في مواجهتها.

الفصْل الثالث

الجَماعَاتُ المدينيَّة في الاجْتماع الإسْلامي

الأصنَاف

I

يُرتبط ظهور «الأصناف» أو «الجماعات المهنية» في الإسلام بأمرين اثنين: تطور الحياة المدينية في المدن العربية الإسلامية، وتطوّر النظرة إلى العمل والمهنة. فمن المعروف مدى تشديد الإسلام منذ البداية على «المدينة» والهجرة إليها والاستقرار بها[1]. وقد استمر هذا الإصرار على «الحشد» و«التجمّع» بالأمصار في عهد خلفاء النبي ﷺ [2] رغم زوال الأسباب الأيديولوجية والتاريخية التي اقتضته. ويعود ذلك في جزء منه إلى التركة الأيديولوجية منذ عهد النبي، والتي تجلّت في تصوّر معيّن

(1) قارن بدراستي : من الشعوب والقبائل إلى الأمة، دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الإسلام ، في كتابي: **الأمة والجماعة والسلطة** ، ص ص 19-87. وانظر الفصل الأول في هذه الدراسة بعنوان «مفاهيم الجماعات في القرآن».

(2) قارن بحث على ذلك في **مسند أحمد** 2/ 522، و**طبقات فحول الشعراء** لابن سلام1/ 127- وانظر كتابي: **المدينة والدولة في الإسلام**.

للتاريخ البشري باعتباره من نتاج المدن والمستقرات الحضرية الأصغر[1]، وارتباط بعض شعائر الإسلام بالمصر مثل صلاة الجمعة[2] والجماعات بشكل عام. ثم إلى الضرورات العسكرية والاقتصادية المستجدّة في عصر الفتوحات في ظلّ توقّف التجارة مع الجزيرة تقريبًا، وتراجع أهمية الثروة الحيوانية في الجزيرة لأسباب ما تزال غامضة.

هكذا ظهرت مستقرات ومراكز جديدة للتجمّع الحضري منذ السنوات الأولى بعد وفاة النبي، بعضها استند إلى أسس وبدايات سابقة، وبعضها الآخر كان جديدًا تمامًا. وقد جعل عمر بن الخطّاب سبعة منها أمصارًا أي مراكز رئيسية لإدارات الدولة في خارج الجزيرة، وهي[3]: البصرة والكوفة والجزيرة والشام ومصر والموصل. ومن المعروف أن أمصار الجزيرة (مكّة والمدينة والبحرين) كانت مكتملة التكوّن، وإنما ازداد سكانها في الإسلام.

---

(1) لقد ظهر توجّه يرى أنّ الأنبياء كانوا جميعًا من أهل القرى، قارن **بالحيوان** للجاحظ 4/ 478، **والأوائل** لأبي هلال العسكري 1/ 39 . وكان هذا تأويلاً للآية القرآنية (سورة يوسف الآية 109): ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ﴾. وعن جريان التاريخ في القرى والأمصار والمدن، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب . وكتابي : **المدينة والدولة في الإسلام** .

(2) قارن عن ارتباط صلاة الجمعة والجماعة بالمصر: **بدائع الصنائع** للكاساني 2/ 278-282. وانظر كتابي : **المدينة والدولة في الإسلام.**

(3) **طبقات ابن سعد** 3/ 1/ 202، **ومناقب عمر** لابن الجوزي ص 78 والنص هناك: «وهو - أي عمر بن الخطّاب - أول من مصّر الأمصار وهي البصرة والكوفة والجزيرة والشام ومصر والموصل- وأنزلها العرب. وخطّ البصرة والكوفة خططاً للقبائل».

أمّا دمشق ومصر (الفسطاط) فقد أضيفت فيهما أحياء جديدة[1]. في حين تمّ إنشاء البصرة والكوفة والموصل، (فواسط والرملة) على القاعدة نفسها التي كانت عليها مدن الجزيرة (خصوصًا الحجر في اليمامة، والبحرين والمدينة) بمعنى أنّ التنظيم الاجتماعي الداخلي كان قبليًّا، فكانت لكل قبيلة محلّة خاصة بالمصر، وللعشائر المتحالفة أو القبائل محال متقاربة أو متلاصقة لها مساجدها الصغرى الخاصة[2]، في حين يتلاصق المسجد الجامع ودار الإمارة والسوق في أكثر الأحيان. وظلّت القبيلة بالمصر مدة من الزمن هي مركز الاستقطاب في التضامن، ثم بدأت مع تجذّر المستقر الحضري في الإسلام مصطلحات الحياة المدنية تظهر إلى جانب العصبية القبلية، فصرنا نقرأ الى جانب «تميم بالبصرة» و«همدان بالكوفة»[3] عن «البصريين» و«الكوفيين» و«الحمصيين» و«الواسطيين»[4]. ويذكر ابن المقفّع في «رسالة في الصحابة»: «أهل خراسان»، و«أهل العراق» و«أهل الشام» و«أهل المصرين»[5]. وقد نشأ أدب ضخم

---

(1) قارن عن ذلك: **نشوء المدن الإسلامية** لمحمد علي حسين ص ص 11-27، **والعوامل التاريخية لنشأة وتطوّر المدن العربية الإسلامية** لمصطفى عباس الموسوي، ص ص 55 وما بعدها.
E.Reltemeier, **Stâdtegrûndungen der Araber im Islam** (Leipzig 1912).

(2) قارن على سبيل المثال **بالتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة** لصالح أحمد العلي، ص ص 13-41.

(3) **تاريخ الطبري** 2/ 2416، 2438.

(4) **تاريخ خليفة بن خيّاط** 1/ 213، 274، **وتاريخ الخلفاء** لمحمد بن يزيد ص 16، **وتاريخ الطبري** 2/ 2611.

(5) ضمن **رسائل البلغاء** (نشر محمد كرد علي/ 1954) ص 309، 310-313.

حول مفاخرات البصريين والكوفيين، كلّ ببلده[1]. ومع الضربات التي تلقّتها العصبية بالأمصار بدأت الكفّة تميل نحو تنظيمات أخرى مدينية تحلّ محلّها بعد إذ فقدت تدريجيًّا أساسها الديموغرافي والأيديولوجي والتاريخي.

وقد تساوق ذلك مع تغيّر النظرة إلى «المصر» والسكن فيه، ثم إلى الموارد الحياتية لأهل المصر بعد انتهاء حقبة الفتوحات. فقد قاومت البدوية العربية بشراسة في البداية «التمصّر» لصالح التعرّب[2]، لكن استمرار «المصر» وازدهاره، والدعم الأيديولوجي الذي لقيه من جانب الإسلام من جهة، ثم بؤس الحياة البدوية إذا قورنت بحياة الأمصار، أسقطا تدريجيًّا كل التحفظات وإن استمر القلق واستمرت الحيرة[3].

والبدوي العربي يحتقر المهنة، كل مهنة كما يحتقر الفلّاح الملتصق بالأرض. وقد اضطر للاعتراف بالتجارة على مضض بسببٍ من قوة قريش التاجرة التي كان يراها متمثلةً في كل شيء. وتعكس

---

(1) قارن على سبيل المثال **بالموفقيات** للزبير بن بكّار ص 414 وما بعدها والأعلاق النفيسة لابن رسته ص ص 228-235.

(2) انظر دراستي السالفة الذكر، من الشعوب والقبائل إلى الأمة، في كتابي: **الأمة والجماعة والسلطة** ص 26 وما بعدها. وقارن رؤية مسهبة لذلك في كتابي: **المدينة والدولة في الإسلام**.

(3) قارن عن ذلك، قول الشاعر البدوي:

ومن تكن الحضارة أعجبته ... فأيّ رجال بادية ترانا

وقول ميسون بنت بحدل الكلبية زوج معاوية بن أبي سفيان:

لبيت تخفق الأرواح فيه ... أحبّ إليّ من قصر منيف

ولبس عباءة وتقرّ عيني ... أحبّ إليّ من لبس الشفوف

الأيديولوجية الإسلامية في بداية عهدها خارج الجزيرة هذه التطلّعات المتناقضة تجاه الفلاحين ورجال المهن[1]. وقد سيطر غير العرب من المسلمين وغيرهم على الأرض والمهن والإدارة في الأمصار وسوادها في البداية بسبب من نقص الكفايات العربية، وبسبب من احتقار العرب للمهن[2]. وكان ذلك يتوافق بدءًا ومصالح العرب الذين كانت السلطة الإسلامية تؤثر جمعهم وتجنيدهم في الفتوحات وربطهم بها[3]. فلمّا تضاءلت الفتوح، واتّسعت الحياة المدينية، وبرز فيها غير العرب وسيطروا، بدأت تشوّفات العرب المحتقرة تتطامن، وبدأوا يتّجهون إلى «الكسب» من غير طريق الغزو، فظهر القول القائل إنَّ وجوه الكسب أربعة[4]: الإمارة، والتجارة، والصناعة، والزراعة. وتكرّر ذكر مهن الأنبياء[5]، فلم تُستثنَ من التقدير غير مهن قليلة[6]. ويمكن ملاحظة الأمرين معًا: الحياة

---

(1) تذكر المصادر (**العقد الفريد** 3/ 413 على سبيل المثال) قولاً مستخفاً لأعرابي بالموالي الذين يمارسون المهنة في المدن الإسلامية، فيه أنهم «يكسحون طرقنا، ويخرزون خفافنا، ويحوكون ثيابنا».

(2) انظر على سبيل المثال **رسائل الجاحظ** (ت هارون / 1965) 2/ 88 حيث يشكو من احتكار غير العرب للمهن، مع احتقار مصاحب للمهنة، من مثل تسمية الحدّاد قيْناً.

(3) هاملتون جب: **دراسات في حضارة الإسلام** (ت. إحسان عباس وآخرين بيروت / 1964) ص ص 82-83.

(4) **كتاب الكسب** لمحمد بن الحسن الشيباني (نشر سهيل زكار / دمشق 1980) ص 63، **وأدب الدنيا والدين** للماوردي، ص 209.

(5) **كتاب الكسب** ص 34

(6) من مثل مهن الحياكة وتعليم الصبيان والقطّابين، قارن **بإحياء علوم الدين** للغزالي 2/ 307-308.

المدينية، وتغيّر النظرة إلى الكسب عن طريق الامتهان في النصف الأول من القرن الثالث الهجري.

يذكر صاحب «لسان العرب» أنَّ الصنف في اللغة يعني[1]: «الطائفة من كل شيء. وكلّ ضرب من الأشياء صنف على حدة». ونجد المفرد مستخدمًا بمعنى الطائفة والفرقة من الناس في كتاب «العالم والمتعلّم»[2] لأبي حنيفة (-150 هـ). لكنّ المفرد حتى في هذه المرحلة المبكّرة من مراحل استعماله مرتبط إلى حدّ ما بالحرف والمهن. ففي إحدى الأمثلة التي يضربها أبو حنيفة لتلميذه في الكتاب نفسه يذكر أربعة أصناف من الناس يتنازعون في لون ثوب معيّن، وواضح أنَّ الجماعة هؤلاء من البزّازين، أي بائعي الثياب[3] ويذكر الجاحظ (-255 هـ) «أصناف الجزّارين والقصّابين والشوّائين...» . ويقول إنهم إلى الفقر أقرب منهم إلى الغنى[4]. ويعتبر في سياق آخر الحائك والحجّام من الأصناف[5]. ويتّضح المصطلح تمامًا عند السقطي فيذكر أنّ الجزّارين وبائعي اللحوم وأنواع المطبوخات أصناف «ولكلّ صنف منهم نوع يخصّه، أو طريق يجري عليها»[6]. أمّا ياقوت فيذكر صنفي الصيارفة والصاغة[7].

(1) **لسان العرب** (صنف) وقارن **بتاج العروس** للزبيدي 6/ 169.
(2) **العالم والمتعلم** لأبي حنيفة (نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثري بالقاهرة) ص ص 9-10.
(3) **العالم والمتعلّم**، ص 10.
(4) **الحيوان** للجاحظ 4/ 429.
(5) **رسائل الجاحظ** 2/ 126.
(6) السقطي، **في آدب الحسبة** (باريس / 1931) ص 32.
(7) **معجم البلدان** 5/ 410-411.

هكذا يبدو أنّ الكلمة استُعملت منذ وقت مبكّر للدلالة على الجماعة الحرفية والمهنية في المجتمع الإسلامي. وهناك مصطلحات أكثر عموميةً ترد أحيانًا في السياق نفسه مثل «أصحاب المهن» و«أصحاب الحرف» و«أرباب المهن والحرف»[1]. وقد تعدّدت تعريفات الصنف المحدّدة وأرى أنّ أولاها بالذكر وأدقّها تعريف بير G. Baer[2] الذي يرى أنّ «الصنف هو نوع من الاتّحاد المهني. يقوم على عضوية ذات طابع شعبي. وأفراده مجموعة من الناس يعملون في فرع معيّن من الاقتصاد الحضري في فترة من الزمن ويكوّنون وحدة تنجز مختلف الأغراض مثل الممارسات الاقتصادية والاجتماعية والمالية، يتزعّمها جهاز من المتنفّذين الذين يختارون من بين أفراد هذه الوحدة ويتقدّمهم رئيس».

III

وتختلف آراء الباحثين في بدايات الأصناف التاريخية وتنظيماتها

(1) عن **دائرة المعارف الإسلامية** (النشرة الأولى / الترجمة العربية / مادة صنف لماسينيون) 14/ 254
(2) Gabriel Baer; Guilds in Middle Eastern History; **in: Studies in the Economic History of the Middle East** (ed.M.A.Cook/London 1970) ; p. 29

وانظر تعريفات أخرى في:

- Louis Massignon, Islamic guilds; in: **Enzyclopaedia of social science**, vol.VII, p.p. 215 -233.

-Goitein, **Studies in Islamic History and institutions** (leiden, 1966) pp. 276 ff.

ما بين القرنين الرابع والسادس. لكن قبل الخوض في التفاصيل النظرية لهذه الآراء يحسن تأمّل تطوّر الحرف وتخصّصها في الاجتماع المديني. إذ ربما ساعد التاريخ الواقعي لذلك على إلقاء ضوء على البدايات.

ويمكن القول إنّ العرب عرفوا الأسواق المتخصّصة بحرف معيّنة في مكّة قبل الإسلام[1]. وهناك تخصّص في أسواق المدينة[2] في صدر الإسلام. ونجد للدبّاغين في البصرة في القرن الأوّل الهجري رحبة خاصة[3]، وكذا الطحّانون والقصّابون[4]. والأمر كذلك في الكوفة[5] بالنسبة للصيارفة والتمّارين والسمّاكين والأبّالين وأصحاب الخبز[6]. ويورد أسلم بن سهل الرزّاز الواسطي المعروف ببحشل في «تاريخ واسط» نصًّا مهمًّا عن ترتيب الحجّاج لسوق مدينة واسط عندما بناها حوالي العام 84 هـ، يقول[7]: «أنزل أصحاب الطعام والبزّازين والعطّارين عن يمين السوق إلى درب الخرّازين، وأنزل البقّالين وأصحاب السقط وأصحاب الفاكهة في قبلة السوق إلى درب

---

(1) انظر عن ذلك بإسهاب رسالة صباح إبراهيم سعيد الشيخلي بعنوان : **الأصناف في العصر العباسي ، نشأتها وتطورها**. بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي (بغداد/ 1976) ص ص 50 وما بعدها وسنعود لذلك بالتفصيل فيما بعد .

(2) **الأغاني** للأصفهاني 1/ 386، **والأحكام السلطانية** لأبي يعلى ص 158

(3) **تاريخ الخميس** للديار بكري 2/ 281، **والتراتيب الإدارية** للكتاني 1/ 238.

(4) **تاريخ الطبري** 2/ 622.

(5) **فتوح البلدان** للبلاذري ص 362.

(6) **فتوح البلدان** ص 349، **والبداية والنهاية** لابن كثير 8/ 4، **وأخبار الحمقى والمغفلين** لابن الجوزي ص ص 158-159.

(7) **تاريخ واسط** لبحشل ص 44.

الخرّازين. وأنزل الخرّازين والروزجاريين والصنّاع في درب الخرّازين عن يسار السوق إلى دجلة، وقطع لأهل كل تجارة قطعة لا يخالطهم غيرهم». ويذكر صاحب «البيان المغرب» أنّ يزيد بن حاتم (155 هـ) عامل أفريقية رتّب الأسواق على أساس التخصّص «وجعل كلّ صناعة في مكانها»[1]. ويذكر ابن الفقيه[2] والخطيب البغدادي[3] ذلك بالتفصيل بالنسبة لبغداد خصوصًا أسواق الكرخ فيها.

وتتعدّد التعليلات لبروز الأسواق المتخصّصة وسيطرتها ويمكن القول بإيجاز أنّ ذلك كان بسبب إحساس أهل الحرفة بالتضامن وحاجة بعضهم إلى بعض، ثم لتسهيل مجيء الناس إليهم، ولضرورة الإشراف الرسمي عليهم عن طريق المحتسب. وأخيرًا بسبب من الحاجة إلى العصبية من جانب أهل الحرفة لبعضهم البعض بعد إذ توارت أسباب العصبية النسبية، وبعد إذ لم تعد المدن آمنة، وبعد إذ صار التكتّل ضروريًا أحيانًا في وجه السلطة أو لرفع السعر. وكل ذلك يسهّله التجمّع في المكان الواحد[4]. ويريد بعض الباحثين أن يرى وراء الأسواق والمحالّ المتخصّصة تأثيرات ساسانية وبيزنطية[5].

---

(1) **البيان المغرب** للمراكشي 1/ 68.

(2) **كتاب البلدان** ، ص 7.

(3) **تاريخ بغداد** 1/ 80 وما بعدها. وقارن **بمناقب بغداد** المنسوب لابن الجوزي، ص 13.

(4) قارن بصباح محمود الشيخلي ، ص 76-78 .

(5) من مثل: Grunebaum,Massignon,stern قارن

- **The Islamic city** (ed. stern, Hourani1967) p.p. 44 -46.

=- L.Massignon;op.cit VII,215.

بيد أنّ الإمام محمد بن الحسن الشيباني (-189 هـ) الذي كتب أول رسالة نظرية في مسألة «الكسب»[1] أوضح أمرين اثنين: ضرورة العمل والحرفة، ثم مشروعية ما يترتّب على ذلك من تنظيمات شعبية (أسواق متخصّصة) أو رسمية (صاحب السوق أو المحتسب). وقد ذكرنا من قبل قول الإمام أبي حنيفة في الأصناف في رسالته في العالم والمتعلّم[2]. فليس من المصادفة أن يكون الأحناف بين أوائل من اهتموا بالحِرف والصنائع والمهن إذ إنّ

= جرينباوم: **حضارة الإسلام في العصور الوسطى**، الترجمة العربية لعبد العزيز جاويد / القاهرة 1956، ص ص 276-277 ، ويذكر عبد العزيز الدوري في مقالته نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، بمجلة الآداب بجامعة بغداد، العدد رقم 1، السنة 1959، ص ص 133 -146. أنّ ضآلة معلوماتنا في هذا الشأن تجعل بحث مسألة الجذور التاريخية ساسانية كانت أو بيزنطية، مسألة شكلية بحتة. أمّا برنارد لويس فيذكر في مقاله: The Islamic Guilds في **Economic History** أنَ هذا التأثير المعني إن كان، فقد زال في مرحلة مبكّرة من مراحل تطوّر المهن والأصناف في الإسلام.

(1) **كتاب الكسب** لمحمد بن الحسن الشيباني(-189 هـ) نشره لأول مرة عزت العطار بالقاهرة 1938 بعناية الشيخ محمود عرنوس. ثم أعاد نشره بدمشق 1980 الدكتور سهيل زكار. والمخطوطة المعتمد عليها اختصار من صنع الجيل الثاني من الحنفية، حيث كان صراعهم مع الكرامية المتقشّفين والمحرّمين للكسب قد بدأ (حوالي منتصف القرن الثالث الهجري أو بعد ذلك بقليل)، ولذلك تبدو فيه آثار الجدل حول علاقة الكسب بالتوكّل والعبادة لا شك أنها إضافة بعد الشيباني بزمن طويل . ويبدو الأمر نفسه في كتاب المحاسبي (-243هـ) المعنون باسم: المكاسب (كتب حوالي عام 230 هـ) الذي يذكر فيه طائفة تحريم المكاسب، ومن بين هؤلاء عبدك ويزيد الزاهدان الصوفيان. وأنا أعتمد هنا على نشرة س. زكار الجديدة لمكاسب الشيباني.

(2) **العالم والمتعلّم**، ص ص 9-10.

مذهبهم مذهب مدينيّ شهدت مدينة الكوفة نشأته، وشهدت بغداد في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري تحوّله إلى ما يشبه المذهب الرسميّ في الدولة العباسية لكثرة من ولي القضاء من رجالاته. يذكر محمد بن الحسن أنّ الكسب (أي العمل والحرفة)[1]: «نظام العالم والله تعالى حكم ببقاء العالم إلى حين فنائه، وجعل سبب البقاء والنظام كسب العباد. وفي تركه تخريب نظامه..» . لهذا فهو «فريضة على كلّ مسلم كما أنّ طلب العلم فريضة..»[2]. وقد كان الكسب «طريق المرسلين»، فآدم عمل في الزراعة، ونوح في التجارة، أما إبراهيم فكان بزّازًا. وعمل الرسول ﷺ في الزراعة. وكان أبو بكر بزّازًا، وعمر يعمل الأدم، وعثمان يتجر، وعليّ يعمل بالأجرة[3]. أمّا جوامع المهنة والعمل أو وجوه الكسب فأربعة: الإمارة، والتجارة، والزراعة، والصناعة. وكلّها سواء في نظر محمد بن الحسن، فليست هناك وجوه دنيئة لا تحسن للكسب[4]. وإذا كان هذا الاتجاه لتقديس العمل يتنافى واتجاهات بعض المتصوّفة والمتقشّفة ممن ظهروا في القرن الثالث الهجري[5]، فإنه يتنافى أيضًا ورؤية الأعراب للمكاسب ووجوهها مما سبق أن ذكرناه.

فإذا مضينا قليلًا إلى حدود أواخر القرن الثالث الهجري وجدنا محمد بن خلف بن حيّان المعروف بوكيع القاضي (-319 هـ) يذكر

(1) **كتاب المكاسب**، ص 47.

(2) المصدر السابق ، ص33 .

(3) المصدر السابق ، ص ص 34-41.

(4) المصدر السابق، ص 64.

(5) قارن بملاحظتي رقم(1) ص 90 السابقة عن الشيباني والمحاسبي.

أعرافًا وسننًا للصنّاع والممتهنين على القاضي مراعاتها عند الحكم بينهم في خصوماتهم[1]. أمّا الماوردي (-450 هـ) فيذكر ذلك أيضًا، لكنه يجعل احتكام هؤلاء في خصوماتهم إلى المحتسب[2].

وكانت أواخر القرن الثالث الهجري، وبدايات الرابع قد شهدت ذروة تطورات المذهب الإسماعيلي وتشعّباته، القرمطية والفاطمية وإخوان الصفا. ومن المعروف أنّ لهؤلاء جميعًا تنظيمات سرّية ذات رموز ومراتب، دفعت بعض المستشرقين إلى الربط بينها وبين ظهور بعض تنظيمات الفتوة والأصناف. لكننا نعلم أنّ الفاطميين سقطوا في الشام ومصر في القرن السادس الهجري وكانت الأصناف وقتها لم تتكوّن بعد، فلا يمكن أن يكون لهم تأثير كبير عليها في النشأة. أمّا القرامطة الذين قبض على بعض دعاتهم ببغداد أوائل القرن الرابع الهجري[3] فليسوا ظاهرة «مدينية»، إنما هم بدو وفلّاحون شديدو العداء للمدن والمهنة. وما فعلوه في المدن التي وصلوا إليها أو احتلّوها دليل واضح على ذلك. والمعروف أنّ الأرقّاء هم الذين كانوا يقومون بالأعمال اليدوية والصناعات في المجتمعات القرمطية. ويبقى «إخوان الصفا» الذين تحوط إسماعيليّتهم شكوك كثيرة. إن أعقاب الأفلاطونية المحدثة هؤلاء، كانوا في غالبيتهم كتّابًا وورّاقين لم يمارسوا العمل اليدوي والصنعة ممارسة حقيقية. وقد ذكروا في الرسالة الثامنة من رسائلهم أنّ العمل والكسب ضروريان[4]، ورأوا أنّ

(1) **أخبار القضاة** لوكيع 2/ 351، 373.
(2) **الأحكام السلطانية** للماوردي، ص 231.
(3) **العيون والحدائق** 2/ 2/ 128 .
(4) **رسائل إخوان الصفا** 1/ 285-295 .

«الناس كلّهم صنّاع وتجّار أغنياء وفقراء». ثم قسموا الصنّاع إلى أقسام متشعبّة من حيث الفائدة والموضوع وقيمة الإنتاج والأدوات المستعملة والتعقيد والبساطة[1]. أما شرف الصنائع عندهم فيأتي من تفاوتها في الضرورة للمجتمع، فلو توقّف الزبّالون عن العمل أسبوعًا للحق بالناس من الضرر ما لا يلحق بهم لو تعطّل العطّارون شهرًا عن العمل[2]. وهذا التصوّر للعمل والصنعة في جانبه التفصيلي لا يختلف كثيرًا عمّا ذكره الشيباني قبل ما يقرب من قرنين في ذلك، لكنّ المشكلة تكمن في السياق الذي ينضوي فيه هذا التصوّر عند إخوان الصفا. إنه يأتي في القسم الرياضي من منظومتهم الفلسفية، ويرتبط بقضية الهيولى والصورة، ويشبه شبهًا بعيدًا في موقعه وسياقه الكتاب المنحول المترجم عن اليونانية في القرن الثالث الهجري بعنوان: «كتاب بروسن في تدبير المنزل»[3]. لهذا يمكن القول، بالنظر لما استجدّ لدينا من معلومات عن نشوء الأصناف وتنظيماتها الداخلية، ومعنى العمل والحرفة فيها أنها تنتمي إلى عالم الفقهاء والقضاة وتصوّراتهم أكثر بكثير مما تنتمي إلى التصوّرات الفلسفية للإسماعيلية أو لمدينة الفارابي[4].

(1) **رسائل إخوان الصفا** 1/ 287 .
(2) **رسائل إخوان الصفا** 1/ 290.
(3) M. Plessner **Deroi konomikoc des Neupythagoreers** «Bryson» und sein Eifluss auf die Islamische wissenschaft (heidelberg 1928).
(4) لا تختلف رؤية الغزالي (505 هـ) للعمل والكسب عن رؤية محمد بن الحسن الشيباني السالفة الذكر (**إحياء علوم الدين** 2/ 60 ـ 62) وكذا الأمر بالنسبة لابن الجوزي (598 هـ) في **تلبيس إبليس**، ص 273. وابن تيمية في=

إنّ هذه الجماعات بالمدينة الإسلامية، من مثل إخوان الصفا، والصوفية والفتيان وأتباع المذاهب الفقهية والعقدية، تترابط وتتشابه وتتشابك بقدر ما تترابط وتتشابه تطورات الحياة المدينية لا أكثر. ويبدو أنّ الذي دفع ماسينيون وغيره للذهاب إلى اشتقاق الأصناف من هذه الجماعة الثورية أو تلك، تصوّره أنّ الجماعات المهنية هي جماعات معارضة في الأساس[1]. لكن أدلته على ذلك ضئيلة وغير صحيحة. فالتشابه التنظيمي ضئيل وهو مسوّغ، إن كان، بالظهور في بيئة مدينية واحدة. وقوله إنّ المحتسب أو صاحب السوق تراجع نفوذه (تعبيرًا عن تراجع نفوذ السلطة المركزية) بين القرنين الرابع والسادس[2]، فنشأت الأصناف بدفع ثوريّ لتحدّي الوضع القائم، غير صحيح. إننا نملك دلائل على ما يعاكس ذلك: فقد تصاعد نفوذ المحتسب وقوي وتقدّم على نفوذ القاضي في

= **الحسبة**، ص ص 25-27. بيد أن الدمشقي (من القرن السادس الهجري) يبدو متأثراً في الإشارة إلى محاسن التجارة بكتاب بروسن السالف الذكر. وبعقد الماوردي (-450) في أدب الدنيا والدين فصلًا طويلًا لجهات المكاسب يذكر أنها أربعة تتقدمها الزراعة (ص ص 209-219) ويعود الوصابي (-782هـ) لتلخيص كلام الماوردي والغزالي في البركة في فضل السعي والحركة. وانظر عن الرؤيتين الفقهية والفلسفية للعمل والكسب :

- F.I.Khouri,Work in Islamic Thought, in **al-abhath** vol.XXI.1968, 1-13.

-Y.Marquet. La place de Travail dans la Hirachie Ismailienne; in **Arabica** VIII. pp.236 -256.

(1) - L. Massignon les corps de metiers et la cité islamique, in: **opera Minora** 380-393

- B . Lewis; op .cit 20-37.

(2) **دائرة المعارف الإسلامية** 4/ 355.

الحقبة التي ذكرها ماسينيون باعتبارها الحقبة الثورية النموذجية. ونصّ الماورديّ (-450 هـ) السالف الذكر أوضح مثل على ذلك[1]. إنّ الجماعات في المدينة الإسلامية الوسيطة ليست جماعات معارضة بل إنّ تنظيمات الفتيان والأصناف كانت تتبادل الدعم والتأييد مع السلطة في المدينة[2]، وهناك ما يدلّ على إسهام السلطة في إنشاء بعض الأصناف وبعض حركات الفتيان وبعض الحركات الصوفية[3].

أمّا نشوء الأصناف وبداياتها فأمر بالغ التعقيد أيضًا[4]. ذلك أن الخطل الذي أدخله كلّ من لويس ماسينيون[5] وبرنارد لويس[6] في قضية علاقة الأصناف بالإسماعيلية والقرامطة، قاد إلى أخطاء كثيرة أخرى. فما دام هناك ارتباط عضوي بين الإسماعيلية وتفرّعاتها من ناحية والأصناف وتنظيمات الفتوة من ناحية ثانية ـ حسب هذا الرأي، فلا بدّ أن تكون الأصناف قد ظهرت إبّان ازدهار الحركات الإسماعيلية (بين القرنين الرابع والسادس الهجريين). لكننا لا نملك وثائق أو مصادر عن ذلك قبل النصف الثاني من القرن السادس

(1) توفي الماوردي عام 450 هـ. وهو فيما - يبدو- أول من عقد فصلًا للحسبة في كتابه: **الأحكام السلطانية**، ص ص 240-256، وقد حاول أن يميِّز بين ما للقاضي وما للمحتسب، لكن كان واضحاً أنَّ زيادة صلاحيات المحتسب تمَّت على حساب صلاحيات القاضي .

(2) G. Baer, op, cit. 28-29

(3) F. Taeschner, **Zuenfte und Bruderschaften in Islam**,1981 pp. 33-88.

(4) انظر النقاش حول ذلك في ص81 وما بعدها.

(5) في مقالتيه السالفتي الذكر، بمادة «صنف» **بدائرة المعارف الإسلامية**، وفي **دائرة معارف العلوم الاجتماعية** (نشرت الأخيرة في مجموعة مقالاته).

(6) في مقالته السالفة الذكر بالملاحظة السابقة.

الهجري[1]. إنَّ إشاراتٍ عائدةً للقرنين السادس والسابع تتحدث عن عرفاء لبعض الحرف، وعن رئيس للأطبّاء[2]. بيد أنّ السياق الذي ترد فيه هذه الإشارات يشعر بأنّ العريف كان مساعدًا للمحتسب، أيّ إنه كان معيّنًا من جانب السلطة. كما أنّ «رئيس الأطباء» وظيفة رسمية بحتة[3]. والذين كتبوا عن الأصناف من القرن الرابع وحتى السابع ـ متأثرين في ذلك ببدايات ماسينيون ولويس وأليسيف[4]ـ خدعوا بالنصوص الكثيرة في الحسبة التي بدأ الناصر الأطروش (ـ 304 هـ) الكتابة فيها، ثم طوّر ذلك الماوردي (-450 هـ) الكتابة فيها، ثم وصلنا في نطاقها المبكّر كتاب الشيزري (حوالي 590 هـ) [5]. هذه النصوص تفصّل في «واجبات المحتسب» وصلاحياته في مراقبة مختلف المهن والصناعات والنقود والمكاييل والموازين. وقد أراد هؤلاء الكاتبون أن يروا في هذه النصوص الدليل على تنظيمات نقابية مستقلّة لها تقاليدها في الحفاظ على شرف المهنة وسمعتها وأسعار

(1) انظر نقدًا لوجهة نظر ماسينيون ولويس، في:
-CL.Cahen, La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses; **in L'Elaboration de l'islam**, paris 1961, pp. 14 - 15.
- G.Baer; op. cit. 15 -17 , 28 -29.

(2) -N.Ellsseeff,Corporations de Damas sous Nur al-din; in; **Arabica**,III, 1956, 61 - 79.
- E.Ashtor, L'adminidtration Urbaine en syrie medievale, in; **RSO XXXI**. 1956, pp. 71 - 128.

(3) G .Baer: op cit. 15.

(4) في مقالاتهم التي ذكرناها سابقاً.

(5) **نهاية الرتبة في طلب الحسبة** لعبد الرحمن بن نصر الشيزري، تحقيق السيد الباز العريني، دار الثقافة ببيروت، بدون تاريخ.

السلع المنتجة. لكنّ الواقع أن هناك فرقًا كبيرًا بين وجود المهنة، ووجود تنظيم نقابي منتخب من أهلها لها. هذا التنظيم النقابي أو المهني المتخصّص لا نجد دلائل نصيّة على وجوده إلّا منذ القرن السابع الهجري، ويبلغ ذروته بعد القرن التاسع، ثم يستمر حتى مطالع القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي.

وتشير النصوص التي جُمعت من مصادر عثمانية وقاهرية ودمشقية إلى أنّ الأصناف غير الطرق الصوفية، بمعنى أنه لا علاقة عضوية بين التنظيمين، وإن كان يمكن للصانع - الخزّاز مثلًا - أن ينتمي لصنف الخزّازين، والطريقة الشاذلية في الوقت نفسه[1]. أمّا تنظيمات الفتوّة، فيبدو أنّ الأصناف - خصوصًا في الأناضول - هي التي خلفتها، وإن لم تكن هناك علاقة تنظيمية قوية بين النوعين. لكنّ الباحثين لاحظوا صعود أصناف المهنيين إبّان انحطاط حركة الفتوة العثمانية (تنظيمات الأخي/ الإخوان) - كما أوضح ذلك أوليا جلبي قديمًا[2]، وتشنر حديثًا[3]. ولاحظوا أيضًا ـ استنادًا إلى مخطوطة: ذخائر التحف في بئر الصنائع والحرف[4]ـ صعود الأصناف القاهرية على أنقاض حركات الفتيان والزعر والحرافيش هناك.

(1) قـــارن: Ira M. lapidus, **Muslim cities in the later middle ages**, 1967. pp. 96 , 68. 101.

(2) أوليا جلبي: سياحت نامه (استانبول 1898) ص 306 وما بعدها

(3) -Franz Taeschner, **Das Zunftwesen** in der turkei
- Art. Futurwwa, Akhi, in Ei (1) (f .taeschner)

(4) **كتاب الذخائر والتحف في بئر الصنائع والحرف** (مخطوطة/ Gotha رقم 903)، ولم أستطع رؤية المخطوطة، بل اعتمدت على قراءة الشيخلي لها في كتابه السالف الذكر، وقراءة غابرييل بير، في كتابه:
Egyptian guilds in modern times, 1964.

IV

لا تقدِّم لنا المصادر التاريخية المبكرة معلومات محدّدة عن واجبات الصنف ووظائفه، بيد أنّ السياق الاجتماعي والسياسي، والأخبار المتناثرة في المصادر بعد القرن السابع، تمكّننا من تحديد أولي لوظائفية جماعة الصنف. إنه من ناحية أولى كان الإمكانية الوحيدة لدى الدولة لضبط الأوضاع في المدن بعد أن تعذّر إيجاد نظام آخر. فشيخ الصنف كان يسجّل كل أفراد الصنف ويعتبر مسؤولًا عن تصرّفات كل فرد في المهنة وخارجها. ومن ناحية ثانية، فإنّ الصنف كان يؤدي وظيفة مالية للدولة. فعن طريق التسجيل الدقيق كان المحتسب أو القاضي يتقاضى من الشيخ الضرائب والرسوم السنوية الخاصة بالمهنة. وهكذا لعب الصنف دورًا ماليًّا بالنسبة للدولة كما لعب دور الضبط الاجتماعي[1]. ونملك معلومات في المصادر وسجلّات المحاكم الشرعية عن مهمتين مشابهتين لشيوخ الأحياء بدمشق في القرن الثامن عشر، لكن يبدو أنه لسبب أو لآخر جرت العودة للاعتماد على التنظيم المهني دون التنظيم السكاني[2]. ويبدو أنّ الصنف في المدن لعب في فترات معيّنة دور الممدّ للدولة بالجند والقوى العاملة، فعن طريق التقييد الدقيق لرجال الصنف وأعقابهم، كانت السلطات

(1) F. Taeschner, **Das Zunftwesen** , p. 178.

(2) -Abdul-karim Räfeq, Economie relation between Damascus and the dependent countryside. 1743-71; in **The islamic Middel East 700 - 1900** (ed.A L. Udovich. 1981) pp.653-685.

تطلب من شيوخ الأصناف إمدادها بشبان أقوياء، لهذا الغرض أو ذاك[1]. هكذا اكتسب الصنف أهمية ضخمة في نظر السلطة في العصر العثماني، ولهذا شجّعت الدولة والولاة على تعميم الأصناف، وأشركتها في الاحتفالات السنوية التي كانت تجري في المناسبات الدينية والاجتماعية[2]. ونملك فرمانًا سلطانيًا من عهد مصطفى الثالث في حماية الأصناف ودعمها[3].

وللصنف وظائف تتصل طبعًا بطبيعة المهنة ذاتها نملك معلومات كثيرة عنها في كتب الحسبة[4] من خلال أخبارها عن التعاليم والوظائف التي يفرضها المحتسب على أهل الأصناف بمساعدة العريف الذي كان شخصًا ثقة من أهل الصنعة بصيرًا وعارفًا بها. وكانت هذه التعاليم والوظائف التي فرضت على الأصناف قد استمدّت من النظم المعروفة بين ذوي المهن أنفسهم،

(1) G.Baer, op. cit. 26 -28.

(2) G.Baer, **Fellah and Townsman in the Middle East** (1982). pp.253-274

(3) يقول تشنر عن ذلك: «قام السلاطين العثمانيون بحماية الأصناف ، التي كانت الإطار التنظيمي الوحيد الذي يضمّ بين جنباته كل شعوب دولتهم المترامية الأطراف . من أجل ذلك تركوا لها حريات واسعة .. وتكرّرت توجيهاتهم إلى موظفيهم أن يحترموا هذه الاستقلالية النسبية، وأن يصونوا هذه التنظيمات الاجتماعية من كل ما يسيء إلى وظيفتها أو هيكليتها ...». قارن :
F.Taeschner; «Ein Zunft-Ferman sultan Mustafa's III. von 1773». in: **Westoestliche Abhandiungen** ; R. Tschudi; wiesbaden 1954. p. 331.

(4) من مثل : **نهاية الرتبة** للشيزري، **ومعالم القُرْبة** لابن الإخْوة، **ونهاية الرتبة** لابن بسّام، **ونصاب الاحتساب** لعمر بن محمد بن عوض السنامي، **وآداب الحسبة** للسقطي، **وأحكام السوق** ليحيى بن عمر.

إذ كان المحتسب يعتمد على العرف السائد بين أهل الأصناف في معرفته لجودة الصنعة واتّقانها، والطرق الواجب اتّباعها في عمل تلك الصنعة وتحريم وتحليل ما يجب أن يقوم به أهل المهن.

وأهم وظائف الصنف كما تبدو في كتب الحسبة: الاهتمام بمعرفة أسرار الصنعة، وإتقان الصنعة وجودة المصنوعات، والاهتمام بمصالح أعضاء الصنف، والعناية بالمواد الأولية، والعناية بالنظافة[1]. أمّا فيما يتصل بالبند الأول فلم يكن يسمح لأحد بأن يمارس شيئًا لا يحسنه ولا يعلم أسراره، ففي معالم القربة[2] أنه يمنع أن يتقدم على «أطعمة الناس إلّا من عرف جميع الأطعمة» وفي نهاية الرتبة[3] أنه يفرض على الجزّارين معرفة الطرق الواجب اتباعها في ذبح الذبائح. ولا يكون إتقان الصنعة والتعرّف على أسرارها إلّا على يد أستاذ حاذق يجري للتلميذ امتحانًا بعد التعلّم فإن نجح سمح له بممارسة الصنعة[4]. وقد أدّى ذلك في حالات كثيرة إلى ظهور نوع من الاحتكار في الصناعات بسبب من حرص أرباب الصنعة على أسرارها وعدم تعليمها إلّا لمن يريدون ويختارون، وكان التوارث مألوفًا في حالات كهذه.

وكان المحتسب يستند في وجوب إتقان الصنعة وجودتها إلى قول للنبي نصه [5]: «إنّ الله يحب إذا عمل العبد عملًا أن يُحسنه

(1) انظر الشيخلي، مصدر سابق، ص ص 103 وما بعدها.
(2) **معالم القُرْبة**، ص 109.
(3) **نهاية الرتبة** للشيزري، ص 27، ولابن بسّام، ص 34.
(4) الطرابلسي: **معين الحكّام**، ص 198.
(5) **التراتيب الإدارية** للكتّاني 2/ 83.

ويتقنه» وإلى قول للإمام عليّ نصّه [1]: «قيمة كل امرىء ما يحسن». وقد كانت هناك شروط خاصة في كل صنعة ليتحقق فيها الإتقان. وتذكر كتب الحسبة في هذا السياق صناعات الخبّازين والزجّاجين والخزّانين والحاكة والمشّاطين.. الخ.

أمّا الاهتمام بمصالح أعضاء الصنف فيتجلّى في تجميعهم[2] في سوق واحد أو ناحية واحدة من السوق بحيث يستطيعون إرغام المحتسب وموظّفيه على معاملة كلّ منهم بلطف ورقّة، وعدم تكليفهم بما لا يطيقون، والسماح لهم بتحقيق ربح معيّن وإلّا أضربوا. ثم كان هناك نوع من التضامن بين أبناء المهنة الواحدة من مثل أن يتركوا لأحدهم السوق يومين لكي يستطيع البيع وحده فيحصل على بعض المال اللازم.

وفي مجال العناية بالمواد الصناعية[3] أو المهنية كان للمحتسب موظّفوه في المرافئ والممرات الذين يراقبون الاستيراد وجودة المستورد، ويحولون دون الاحتكار، ويحاولون بالتعاون مع أهل الصنعة الحفاظ على المادة، والموازنة في ذلك بين مصالح التجّار والصنّاع.

وكان عريف [4] الصنف متفقًا مع موظّفي المحتسب على شروط نظافة معيّنة فيما يتصل بالمواد المستعملة في الصناعة،

(1) **مقدمة ابن خلدون** 2/ 31
(2) **نهاية الرتبة** للشيزري، ص 135، وابن بسّام، ص 17. وانظر الشيخلي، ص104-105.
(3) ابن بسّام، ص 16.
(4) **الذخائر والتحف في بئر الصنائع والحِرَف** لمجهول، ق 90 أ (عن الشيخلي).

والأوعية التي توضع فيها، ومواطن الصنعة، وطريقة العرض والتنقية. وهناك تفصيلات في كل مهنة تمضي إلى أصغر الصغائر، ويلتزم بها صاحب المهنة حفظًا لسمعة سلعته.

وقد كان للصنف في العصور المتأخرة شيخ ثم نقيب، وكان فيه أستاذ وخليفة (أو خلفة) وصانع ومبتدئ.

أمّا الشيخ[1]، فقد كان لكل صنف شيخه. ويسمّى في بعض الحِرف: الرئيس. وكان أبناء الصنف هم الذين يختارونه لتميّزه بالفضل والعلم والإتقان للمهنة، ولم يكن الغنى من شروط المشيخة، وتعترف السلطة بالانتخاب. وللشيخ سلطة واسعة فهو ضابط الاتصال بين الصنف والسلطة أو المحتسب، وهو مرجع أبناء الصنف كلّه في نزاعاتهم المهنية والشخصية وفي نزاعاتهم مع المحتسب، ثم هو أخيرًا المرجع فيما يتّصل بدخول عضو جديد في الصنف، وكان يتولّى أحيانًا «أمانة صندوق» الصنف. فإذا عيّن المحتسب أو القاضي شيخًا بغير إرادة أبناء الصنف فلهم الاعتراض إن لم يكن جديرًا برتبته[2].

أمّا الأستاذ فهو الذي يدرّب على الصنعة[3]، وعلاقة صبيّه به

---

(1) **الذخائر والتحف في بئر الصنائع والحرف**، ق50 ب، **ونهاية الرتبة**، ص30، والشيخلي، ص108.

(2) **الذخائر والتحف** ق 129 أ .

(3) الشيخلي، ص110. وقارن بخالد زيادة : **الصورة التقليدية للمجتمع المديني**، قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر (طرابلس 1983)، ص144. ويوسف برغوت: طوائف الحرف والصناعات أو طوائف الأصناف في حماه في القرن السادس عشر، في **الحوليات الأثرية السورية** م 16، 1966، ص 57-84 .

تشبه علاقة المريد بالشيخ في الطرق الصوفية. وقد رأى «إخوان الصفا»، كما رأت الصوفية ـ أنه لا بدّ لكل صانع من البشر من أستاذ يتعلّم منه صنعته أو علمه[1]. وقد يتجمّع عند الأستاذ الذي يملك هو أيضًا محلًا صناعيًا عدّة طلّاب فيعطيهم أجورًا زهيدة إذ يذهب الجزء الأكبر من عملهم مقابل تعليمهم أسرار الصنعة. فإذا وجد الأستاذ في الصبي الفهم والخدمة والكفاية في العمل أعطاه العهد من أجل تعلّم الصنعة[2]. أمّا الخلفة أو الخليفة[3]. فيبدو أنه كان مساعد الأستاذ من بين كبار الصبيان المتعلمين.

والصانع[4] هو مثل الخليفة تقريبًا. وهو طالب قارب التخرّج. وعليه أن يحترم أستاذه ويمشي خلفه ويقضي له حاجاته، ويدعو له بين الناس. فإذا أتقن سمح له أستاذه أن يفتح حانوتًا خاصًا به بالتشاور مع شيخ الصنف.

ومعلوماتنا عن المبتدئ قليلة كقلّتها عن الخليفة، بيد أننا نعرف أن المعنيَ به المتعلّم للصنعة في شهوره الأولى أو عامه الأول[5].

أمّا رتبة النقيب فهي متأخرة في الظهور عن رتبة الشيخ ولم تسد جميع الأقطار. ويبدو أنه كان على أي حال أقل من الشيخ منزلة، فهو بمثابة المساعد له. والنقابة ثلاث درجات: النقيب الكبير

---

(1) **رسائل إخوان الصفا** 1/ 294.

(2) **الذخائر والتحف**، ق 102ب.

(3) **خاصّ الخاصّ** للثعالبي ص 46. ومقالة ماسينيون «في **دائرة المعارف الإسلامية**» مادة: صنْف، السالفة الذكر.

(4) **الذخائر والتحف**، ق49 ب.

(5) المصدر نفسه، ق 5 ب.

ونائباه. وأهمّ مهامَه القيام بعملية الشدّ عند الدخول إلى الصنف. وقد يكون من مهامه القيام بربط صنفين لحرفة معيّنة في مدينتين متقاربتين، والقيام ببعض الأمور المالية التي تهم الصنف كلّه. وله دور كبير في انتخاب الشيخ وعزله[1]. وللقاضي والمحتسب دور أكبر في تعيينه. وهناك حالات جرى فيها ربط حرف المدينة كلّها تحت إمرة «شيخ شيوخ» بموافقة القاضي[2].

V

ولكل صنف امتداده التاريخي المتصوّر أو صورته الخاصة عن تاريخه في قلب الأمة والعالم تمامًا كما كان عليه الحال في التنظيمات الصوفية وتنظيمات الفتوّة. فإذا كانت الجماعات الحضرية الأولى في الإسلام (الخوارج والشيعة والمعتزلة) قد وجدت مسوّغ الوجود، وجذر الاستمرار في تأويل معيّن للنصّ، وتأسّس على المصطلح القرآني بالطريقتين التأويلية والاستردادية، فإنّ الجماعات المدينية المتأخرة (الفتيان والصوفية والأصناف) كان همّهم الحصول على شرعية النص عن طريق إثبات الأصالة والتجذّر والاستمرار في نطاق الاجتماع التاريخي للأمة.

كان لكل صنف وليّه الذي تنسب إليه الحرفة وهو عادة نبيّ أو حكيم أو ملك أو صالح. فإن لم يعرف للحرف مبتكر أو راع نسبت إلى آدم[3]. ورجال الأصناف يقسمون هؤلاء الأولياء الأوائل إلى

(1) **الذخائر والتحف**، ق 5 ب وما بعدها.
(2) خالد زيادة : **الصورة التقليدية للمجتمع المدني**، ص 146-147.
(3) علي دده السكتواري: **محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر**، ص194.

قسمين عادة: الجذور والأبيار. أمّا الجذور الأصلية[1] كما يقولون ـ فهم عادة من الأنبياء. فقد كان آدم[2] زرّاعًا فينتسب الحرّاثون إليه. وكان شعيب حائكًا أو صانعًا للنول والمغزل. وكان إدريس خيّاطًا، وكان نوح نجّارًا، وكان إبراهيم بنّاءً. وكان داود حدّادًا. وكان عيسى صبّاغًا. وهكذا ينتسب أبناء الصناعات المذكورة إلى هؤلاء الأنبياء.

والأبيار[3] (جمع بير) هم رعاة أصحاب الحرف، وكانوا عادة من الصحابة أو التابعين. ويعتبرون أوائل من مارسوا الحرفة عمليًّا بعد الأنبياء. وتنسب إليهم عادة كتب السمر كلمات مأثورة في آداب الحرفة. وينقسم الأبيار بدورهم إلى أصول وفروع، فالأصول هم الذين أخذوا عن الإمام عليّ، والفروع هم الذين أخذوا عن سلمان الفارسي.

وللانتماء إلى الصنف شروط وتقاليد تتضمّن التزامات معيّنة، وتتطلّب إقامة حفل تُجرى فيه مراسم خاصة. فبعد رضى أستاذ الصانع عنه يرجو الصانع أستاذه التوسّط لدى الشيخ والنقيب فإن وافقا يدعو الصانع إلى وليمة يحضرها الشيخ والنقيب والأستاذ وكبار أبناء الحرفة. في ذلك اليوم يقوم النقيب بعملية الشدّ التي تكون عملية العهد قد سبقتها[4]. والعهد يتضمّن تفويضًا من الأستاذ

(1) قارن بالشيخلي، ص 117 عن **الذخائر والتحف** ق 50 أ.
(2) ابن خلدون، **المقدمة** 2/ 277. وانظر عن مهن الأنبياء: **لطائف المعارف** للثعالبي ص 8، وما ذكرناه عن محمد بن الحسن الشيباني سابقًا.
(3) بير، تعني كبير السنّ، أو شيخ الشيوخ بالفارسية والتركية. وتعني في الأصناف أول من مارس الحرفة. وكذلك يذكرها علي دده السكتواري في **أوائله** ص 194.
(4) قارن عن ذلك: **الذخائر والتحف** ق 63 ب-64 أ، وماسينون، مادة (شدّ) **بدائرة المعارف الإسلامية** (النشرة الأولى ، الترجمة العربية) 13/ 181.

لتلميذه بممارسة الصنعة بحضور شهود يرون ذلك ويشهد الشهود على ذلك أمام النقيب والشيخ فتتلى آيات وأحاديث ثم يقوم النقيب بشدّ وسط الصانع بمنديل حرير أو ما شابه يتضمّن أربع عقد، الأولى عقدة الأستاذ، والثانية عقدة الجد، والثالثة عقدة البير والرابعة عقدة الإمام عليّ. وعند كل عقدة تُتلى آيات وتُقرأ نصوص. وبعد الشدّ يحصل الصانع من الشيخ على الإجازة بممارسة المهنة. ولا تنتهي[1] الرسوم عند هذا الحدّ، فعلى الصانع بعد ذلك مباشرة أن يتعلّم دستور الحرفة وأعرافها وآدابها، إذ إنه حتى السلطة تتعامل مع الصنف على أساس منه. ولأعراف المهن نصوص وكتب وآداب مدوّنة كانت تُقرأ من جانب الأعضاء بكثرة[2].

وقد كان للأصناف مواكب سنوية يسير فيها أهل كلّ مهنة بلباسهم وصناعتهم في عرض جميل يذكر ابن الجوزي[3] والمقريزي[4] بعض مظاهره في مناسبات معيّنة. وهناك أنباء تنفرد بها بعض المصادر عن قَسَم كان على الصانع أن يؤدّيه عند الدخول والشدّ يتضمّن القسم على عدم الغشّ في الصنعة، وضرورة إتقان المصنوع، وعدم الاتّفاق مع الزملاء ضد الزبائن، وجودة المواد الأولية المستعملة[5].

ولا شكّ أن كثيرين من الصنّاع في الصناعات الشريفة اجتماعيًا كانوا يحبّون الانتساب إليها كما هو معروف تاريخيًّا. لكنّ الانتساب

(1) الشيخلي، ص 125 عن «**الذخائر والتحف**».

(2) **معالم القُرْبة في أحكام الحسبة**، ص 113، وابن بسّام، ص 194.

(3) **المنتظم** لابن الجوزي 9/ 38.

(4) **اتعاظ الحنفا** للمقريزي 1/ 224.

(5) **الذخائر والتحف**، ق 133 ب .

إلى الصناعات غير المقدّرة اجتماعيًّا كان غير مستحبّ ونبزًا بالألقاب، وكانت العادة أن تتوارث المهنة في العائلة، وإن كان لكلّ أحد أن يختار المهنة التي يشاء. فقد كان هشيم (-183 هـ) المحدّث المشهور يساعد أباه الذي كان طبّاخًا[1]. وإخوان الصفا يرون «أنّ صناعة الآباء والأجداد أنجع في الأولاد من صناعة الغرباء»[2]. وكانت العادة أن يظلّ الولد مع الوالد في الدكان ويرثه بعد وفاته، لكنه كان يستطيع ـ إن شاء ـ أن يستقل بحانوت خاصّ بعد التخرّج على يد الوالد[3].

و«الصناعة نسب» [4] كما جاء في القول المأثور. وكان التعصّب للحرفة معروفًا بين الأصناف، وكان تضامن أبناء الحرفة الواحدة تجاه الخارج والحرف الأخرى مشهورًا. وفي المصادر التاريخية أخبار كثيرة عن نزاعات أهل الحرف التي كانت تبلغ حدّ التقاتل لأدنى الأسباب[5]. فإذا كانت المسألة بين أهل الحرفة أنفسهم فإن التضامن يسود فيرفض حجّام أن يأخذ أجرة من حجّام آخر لأنهما «أهل صناعة واحدة»[6]. وعند الخوف كان أهل الحرفة يتحارسون ويحرسون أحياءهم وأسواقهم كما حدث عام 422 هـ عندما خشوا إغارات العيّارين[7]. وكان كلّ من أبناء الصنف يسدّ

(1) **معالم القربة**، ص105، **والبداية والنهاية** لابن كثير 10/ 183.

(2) **رسائل إخوان الصفا** 1/ 291-292.

(3) **الذخائر والتحف**، ق 178 أ .

(4) **الوزراء والكتاب** للجهشياري ، ص27.

(5) الشيخلي، ص ص 132-133.

(6) **معجم الأدباء** لياقوت 1/ 370-371.

(7) **العِبَر في خَبَر مَنْ غَبَر** للذهبي 3/ 146.

خلّة زميله المحتاج، ويستر عورته في صناعته[1]. وكانت لهم طرق جماعيّة في التعاون مع أبناء الصناعات ومع المحتسب، وفي تحديد السعر، وحماية الصنعة.

VI

وكانت علاقة الأصناف بالدولة تتمّ عن طريق المحتسب. ويرى أكثر الباحثين أن المحتسب تطوّر عن «صاحب السوق»[2]. ومن المعروف أنّ الرقابة على السوق في الإسلام بدأت في وقت مبكّر جدًّا. وتذكر كتب التاريخ والسمر أسماء أصحاب السوق، منذ أيام النبي وحتى أيام الخليفة المنصور (136-158 هـ) [3]. وكانت مهمة «صاحب السوق» مراقبة السلع والأسعار، ونصيحة الباعة في مختلف النواحي. وقد كان المعتبر في ذلك أنّ «صاحب السوق» يقوم بالفرض الإسلامي: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[4]. ويبدو أنّ المنصور أو المهدي (159-169 هـ) أوّل من عيّن محتسبًا بهذا

(1) الشيخلي، ص 133-135.

(2) مثل صالح العلي في **تنظيمات البصرة** ص 240، والدوري في **نشوء الأصناف** ص 138. وظل المحتسب يسمّى صاحب السوق إلى وقت متأخر بالغرب الإسلامي، كما يتّضح من كتاب يحيى بن عمر المسمّى **أحكام السوق**، في **المعيار المغرب** للونشريشي 6/ 406 وما بعدها.

(3) في **آداب السّقّطي** ص 4، والشيزري، ص 12-13، **وابن الإخوة** ص ص 65-66، وابن بسّام ص ص 18-19، **والتراتيب الإدارية** للكتّاني 1/ 285.

(4) في **الأحكام السلطانية** للماوردي ص 240: «الحِسْبَةُ هي أمْرٌ بالمعروف إذا ظهر تَرْكُهُ وَنَهْيٌ عن المنكر إذا ظهر فِعْلُهُ». وقارن ابن خلدون 1/ 405.

الاسم، وأعطاه مهام اجتماعية واقتصادية وسياسية واسعة في مجال الضبط الاجتماعي العام[1].

وهناك من يرى أنّ المنصب بيزنطي الأصل خصوصًا فيما يتعلّق بالسوق[2]. وكان المحتسب بداية مسؤولًا عن مراقبة المكاييل والموازين، ثم صارت له رقابة شاملة في الأسواق، ثم صار مسؤولًا عن الآداب العامة في المدينة، أو ما يسمّيه الفقهاء المسلمون السياسة الشرعية. وتختصّ السياسة الشرعية بالعقوبات غير المحدّدة (التعزير). أمّا العقوبات المحدّدة فتعود إلى قاضي المصر. وقد كانت هناك فترات تاريخية تعدّت فيها صلاحيات المحتسب صلاحيات القاضي[3]، لكن الحقبة العثمانية عادت لاعتماد القاضي في كلّ الأمور، بما فيها الأسواق، عن طريق أعوان له من شرطة المدينة.

كان على المحتسب أن يراقب أرباب الصنائع في المدينة الإسلامية، ويمكن القول إنه كان يتدخّل في كل شيء حتى في فرض مقدار معيّن من الإنتاج في الصنف المعيّن بما يتوافق والطلب

(1) **طبقات ابن سعد** 7/ 30، **وتاريخ بغداد** 12/ 244. ويذكر السنامي الحنفي(مطالع القرن السابع الهجري) أربعةً وستين وجهاً من وجوه نشاط المحتسب، قارن بكتابه: **نصاب الاحتساب**، تحقيق موئل يوسف عز الدين، دار العلوم للطباعة والنشر بالرياض 1982.

(2) نقولا زيادة: **الحسبة والمحتسب في الإسلام**، ص 31. وقارن **بالدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية** لمحمد المبارك، ص 72، **والإدارة المحلية الإسلامية** (المحتسب) لحسّان علي حلّاق، ص 13-14.

(3) مثال ذلك ما ذكره السنامي الحنفي (من القرن السابع الهجري) في كتابه **نصاب الاحتساب** ص ص 58-60 من أنّ للمحتسب أن «يحتسب» على القاضي نفسه في أمورٍ يرى فيها تجاوزاً لحدود الشريعة بالزيادة أو النقصان أو الهزل.

على السلعة[1]. وطبيعي أن لا يستطيع تأدية ذلك كلّه بنفسه، لذلك كان له أعوان وصبيان متّصفون بالخبرة والأمانة يعينونه في ذلك[2]. ولم تكن صلة هؤلاء بالصنّاع مباشرة، بل كانت إجراءاتهم تتمّ عن طريق العريف وهو صانع أمين معتبر من جانب أبناء الصنف كانت السلطة تختاره ليصلها بشيخ الصنف، وليوصل إليها أخبار الصنف، ومصالح الصنّاع[3].

ويتقاضى المحتسب للدولة من أبناء المهنة ضرائب مختلفة اختلفت أسماء ومقادير حتى توحّدت أواسط العصر العبّاسي وسمّيت «خراج السوق» أو «خراج الصنف»[4]. وكان يطلق على الضرائب التي تفرض على الدور والأسواق والطواحين التي بناها على أرض أميرية اسم «المستغلّات» حتى أواخر العصر المملوكي[5].

وكان سعر البضائع يخضع غالبًا للعرض والطلب. ويتمّ التسعير في السلعة في الأساس، بالتشاور بين المحتسب أو القاضي وأهل الصنعة. وكانت مخالفة أحد الطرفين لذلك تسبّب نزاعات شديدة. وكثيرًا ما كانت السلطة تتدخّل لضرب احتكار سلعة معيّنة أو خفض سعرها بسبب تعسّف أبناء الصنف وتذمّر العامة[6]. فإذا كان الظلم من السلطة تعاونت العامة مع أبناء الصنف على التمرّد[7].

---

(1) **نهاية الرتبة** للشيزري، ص 21، **ومعالم القُرْبة**، ص 90.
(2) **نهاية الرتبة** للشيزري، ص 10، وابن بسّام، ص 15.
(3) **نهاية الرتبة** للشيزري، ص 12، وابن بسّام، ص 18.
(4) الشيخلي، ص 150.
(5) G. Baer. **Fellah and Tawnsman**: p. 265.
(6) **الحسبة في الإسلام** لابن تيمية، ص 28، **وإغاثة الأمة** للمقريزي، ص 13.
(7) الشيخلي، ص 153-154.

لقد تراجع دور الأصناف كتنظيمات اجتماعية أواخر القرن التاسع عشر، وزالت تمامًا تقريبًا في عشرينيّات القرن العشرين (بدمشق مثلًا). ويربط بعض الباحثين زوالها[1] بظهور النقابات الحديثة. لكنّ الواقع أنّ النقابات هي بداية تطوّر جديد، ولم تحلّ محلّ الأصناف السمة التقليدية للمدينة الإسلامية.

إنّ زوال الأصناف مرتبط بزوال دورها باعتبارها وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي، فقد حدثت نظم جديدة تحت وطأة ظهور الدولة الحديثة في عالم الإسلام أمكن عن طريقها استحداث أشكال ضبط مستوردة غير ذات طابع شعبي كالأصناف. وفي الوقت نفسه كانت أقطار المشرق العربي الإسلامي تتبع تدريجيًّا من الناحية الاقتصادية السوق العالمي بطابعه الاستهلاكي المعروف الذي قضى على الصناعات التقليدية فأفقد المدينة الإسلامية طابعها الاقتصادي والاجتماعي التقليدي الخاص[2]. ومع ظهور فئات اجتماعية جديدة بالمدينة، كانت هذه الفئات تحاول ابتداع تنظيمات تتلاءم وأوضاعها المستحدثة، وعلاقاتها بالسوق العالمي، وبالبيروقراطية المحلية الناجمة.

وسط هذه الظروف فقدت الأصناف أساسها الاقتصادي، ومراتبيتها الاجتماعية، وموقعها بالنسبة للسلطة في المدينة ـ وما كان منتظرًا وسط هذه السوسيولوجية الجديدة أن تستمر في الفاعلية والتجدّد اللذين عرفتهما طوال الحقبتين المملوكية والعثمانية.

---

(1) ماسينيون، في **دائرة المعارف الإسلامية**، النشرة الأولى، مادة : صنف - السالفة الذكر.
(2) Peter Gran. **Islamic Roots of capitalism**, Egypt 1760-1840 (1979) 165-178.

الفصْل الرابع

من مَفاهيم الجَماعَات في الإسْلام

المسيحيُّون في الفِقْه الإسْلامي

I

علينا عندما نبدأ بدراسة موضوع بهذه الخطورة أن نضع محدّدات ومحترزات تحقِّق بعضًا من الدقة والموضوعية تجعلان من الممكن رؤية الموضوع في أجلى وجوه وضوحه الممكنة. هذه المحترزات تتلخّص فيما يلي:

1 - إنني لا أقومُ هنا بدراسة صورة المسيحية في القرآن، فقد جرت دراساتٌ كثيرةٌ حول ذلك وما تزال النتائج متضاربة[1]. ولا بدّ من مضيّ بعض الوقت لكي يقتنع الباحثون عن الأصول والمنابع في أمشاجٍ وعناصرَ من هنا وهناك أنّ هذا كله غير مُجْدٍ ما دام لا يُظْهِرُ نقطتينِ أساسيتين: المجرى التاريخي الواقعي للمسألة، ثم المنطق الداخلي للمنظومة كلها بغضّ النظر عن مصدر هذا المشيج أو ذاك. ما أقوم به هنا هو محاولة تبيّن حوارية الفكر الفقهي الإسلامي مع

(1) P.H. Charles: **Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le desert syro-mesopotamien aux alentours de l'Hégire.** 1936.

- T.Andrae, **Les origines de L'Islam et le christianisme**, 1955.

الواقع التاريخي فيما يتصل بمسألة المسيحيين (من أهل الذمّة) في الاجتماع العربي الإسلامي الوسيط.

2- إنّ المنظومات الفقهية الإسلامية بدأت تشكّل حوالي منتصف القرن الثاني الهجري[1]، وهي حقبةٌ متأخّرة نسبيًا إذا لاحظنا أنّ الفتوحات الإسلامية كانت قد تمّت في أكثر في النصف الأول من القرن الأول الهجري، ما عدا فتح الأندلس طبعًا. ومعنى هذا أنّ الفقهاء وجدوا أمامهم سلوكًا تاريخيًّا للسلطة والجماعة الإسلامية فيما يتصل بأهل الذمّة، فكانت منظومةُ كُلٍّ منهم موقفًا من المسلك التاريخي المذكور في هذه القضايا. وهذا الإدراك إنْ أعطانا فكرةً عن محدودية تأثير الفقهاء في البداية فإنه لا ينبغي أن يدفعنا إلى التطرف في تتبّع مجريات الواقع باعتباره الحكم الأول والأخير، ذلك أنّ المسلك العامّ للجماعة الإسلامية كان في النهاية شيئًا غير تصرُّفات الأفراد.

3- إنّ المسيحية لم تكن غريبةً عن العرب فلم يكونوا يعرفونها عن طريق الشام والملكانيين والسّريان فيها فقط، بل كانت هناك مسيحيةٌ مونوفيزيةٌ في اليمن، ومسيحيةٌ في قبائل عربية بدوية بالبحرين واليمامة، ومسيحيةٌ مدينيةٌ ومهنيةٌ بمكّة والطائف والحِجْر[2]. مع

---

(1) قارن ب J. Schacht: **Origins of Muhammedan Jurisprudence** 26-33 ويوسف فارس اس: كل مجتهدٍ مصيب، في **دراسات إسلامية** (تحرير د فهمي جدعان/ جامعة اليرموك 1983) ص ص 123 - 141 .

(2) - couison: **A History of Islamic Law** (Edinburg 1964). 16 31.
- G. Ryckmans **Religions Arabes preislamiques** (1951).
- J. Henninger: La Religion bedouine preislamique ; in: **Ancient**
= **Bedouin society** (1951).

ذلك فإنَّ المسيحية في الداخل العربي لم تكن قوةً سياسية يُحْسَبُ حسابُها[1]، ولهذا لم يتصارع النبي معها بعكس ما حدث مع اليهودية، بل لم يعرفها الإسلام كمجموعة بشرية في عالمه المتكوّن إلّا في أواخر حياة النبي عندما اتصل به المسيحيون النجرانيون[2]، وعاهدته بعض المستقرّات المسيحية على أطراف الجزيرة من ناحية الشام[3]. لهذا كان موقف القرآن بشكل عامّ إيجابيًّا من المسيحية من الناحيتين: السياسية والسلوكية[4]، كل ذلك مقارنًا باليهود. ولا

= - M Hoefner: Christen in Arabien ; in: **Die Religionen** (1970).

وآخر الدراسات حول الموضوع وأهمها الآن دراسة سبنسر ترمنغهام: «**المسيحية بين العرب قبل الإسلام**» (1979) . انظر مراجعة لها لـ J.M. fiey في **Theological Review**, 1980, pp. 45 - 49. وانظر دراسة أدمون ربّاط (بالفرنسية/ من منشورات الجامعة اللبنانية/ 1980) بعنوان: **المسيحيون في العهد الأول للإسلام - الشرق المسيحي قبل الإسلام**.

(1) حاول مكّي اسمه عثمان بن الحويرث ـ كان من معتنقي المسيحية الملكانية ـ أن يسيطر على مكة، لكنّ قريشاً قتلته في أواخر القرن السادس الميلادي، قارن **بالأصنام** لابن الكلبي ص 9، **وسيرة ابن هشام** 1/ 76، **والأوائل** للعسكري 1/ 75-76. وما ذهبت إليه هنا ما رآه Trimingham (ص308) في دراسته السالفة الذكر .

(2) هنالك دراسات لماسينيون وشتروتمان وشموكر عن مسألة المباهلة مع النجرانيين المسحيين وتبدو المسألة أسطورية، وإنْ لم يكن التشكيك في العلاقة ذاتها ممكناً، قارن **بطبقات ابن سعد** 8/ 138-140، **وسيرة ابن هشام** 4/ 97-98.

(3) **مغازي الواقدي** 3/ 1118-1121، 1316 .

(4) فـي سـورة الـروم: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾. وفي سورة المائدة الآية 82: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ .

بدّ أن ندرك أنّ الموقف تغيّر عندما اقتحم العرب المسلمون السواد والشام ومصر وشمال أفريقية ـ وكلّها مناطق مسيحية ـ هنا تحوّلت المسيحية إلى خصم سياسي وعسكري خصوصًا تلك المرتبطة بالبيزنطيين المقاتلين. لكنّ القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) شهد تطوراتٍ جديدةً، فقد تآلف العرب المسلمون ومواليهم من المستقرّين بالمدن مع الملكانيين الذين كانوا يشكّلون أكثرية السكان، في الوقت الذي كانت فيه العلاقة مع الفلّاحين السريان والقبط جيدةً منذ البداية. وبانتقال عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد[1] خفّت حدّة الصراع مع البيزنطيين فخفّت بالتالي حِدَّةُ الحَذَر من المسيحيين العرب وغيرهم من المقيمين على أرض الإسلام[2]. لذا فإنه يمكن القول إنّ المنظومات الفقهية الثماني الرئيسية الباقية في الإسلام (المذاهب السُّنية الأربعة، والمذهب الجعفري، والمذهب الزيدي، والمذهب الإسماعيلي، والمذهب الإباضي) بما يتضمنه كلٌّ منها من أحكام خاصةٍ بأهل الذمّة نشأت وتطوّرت في ظروفٍ كانت فيها المتغيّراتُ السياسية الاجتماعية قد هيّأت مناخًا ملائمًا لعلاقة مستمرة ومستقرة نسبيًّا.

4- إنّ العرب الفاتحين لم يكونوا يملكون سياسةً واضحةً

(1) قارن عن الوضع مع المسيحيين بدايةً: **أهل الذمة في الإسلام** لترتون (ترجمة حسن حبشي) ص ص 19-30. وبعد انتقال الخلافة إلى العباسيين:
J.M. Fiey, **Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad**, Subsidia, tomus 59 , 1980.

(2) F. Rosenthal: **Das Fortieben der antike im Islam**, p 8-11.
والخراج لأبي يوسف ص 74، وأحكام القرآن للجصّاص 2/ 237، **والمغني** لابن قدامة 8/ 496-498، **وأهل الذمة** لترتون، ص 103 وما بعدها.

وواحدة للعلاقة بأهل البلاد المفتوحة من مختلف الأديان. يدُلُّ على ذلك الخلاف العميق بين الفقهاء حول وضع المجوس والصابئة[1]، وهل هم من أهل الكتاب وبالتالي من أهل الذمة أم لا؟!. وكانت العادة أن يُبْرم الفاتح أو المصالح عقدًا مع وجهاء المدينة المفتوحة، من مثل عقد بيت المقدس[2] الذي جاء فيه: «أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم سقيمها وبريئها وسائر ملّتها أنه لا تُسكن ولا تُهدم ولا يُنتقص منها ولا من حيّزها.. ولا من شيءٍ من أموالهم. ولا يُكْرَهون على دينهم، ولا يُضَارُّ أحدٌ منهم ولا يسكن إيلياء معهم أحدٌ من اليهود...».

وَتَردُ في العقود المماثلة أحيانًا عبارة[3]: «فإن أدّوا الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا...». وقد جرى تشكيكٌ كثيرٌ في تاريخية هذه العقود، ولكن المشكّكين لم يستطيعوا عرض بدائل في المسألة[4]. وقد ترتّب على حالة الحرب هذه تقسيمُ العالم من جانب الفقهاء فيما بعد إلى دار إسلام ودار حرب، الأولى هي التي يسيطر عليها المسلمون وتطبّق فيها أحكام الإسلام. والثانية هي التي تقع خارج نطاق سيطرة الإسلام ولا تطبّق فيها شعائره وأحكام شِرْعته[5].

(1) **الخراج** لأبي يوسف ص 74، **وأحكام القرآن** للجصّاص 2/ 327، **والمغني** لابن قدامة 8/ 496-498، **وأهل الذمة** لترتون، ص 103 وما بعدها.

(2) **تاريخ الأمم والملوك** للطبري 1/ 2405.

(3) قارن **بأحكام الذميين والمستأمنين** لعبد الكريم زيدان ص ص 147-149.

(4) من الذين هاجموا تاريخية هذه العهود والصيغ M. NOTH (1971) في دراسة له عن «**الأخبار والقصص عند المؤرخين العرب الأوائل**».

(5) قارن بمجيد خدوري: **الحرب والسلام في شريعة الإسلام** ص 251-253، ووهبه الزحيلي: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي** ص ص 169-181.

5- وكما لم تكن هناك سياسةٌ واحدةٌ وثابتةٌ إزاء الفئات الاجتماعية والدينية في الأقطار المفتوحة لم تكن هناك سياسةٌ واحدةٌ بالنسبة للمسيحية بالذات. فقد جرى التمييز بعد تجارب سلبية بين مسيحيةٍ عربيةٍ (بدوية)، ومسيحيات أخرى، والمثلُ الأوقعُ على ذلك مسألةُ نصارى بني تغلب الذين عاملهم عمر معاملةً خاصةً صارت سابقةً تاريخية[1].

II

كان ما قدمه الفقهاء قبل منتصف القرن الثاني الهجري فيما يتصل بالذميين لا يعدو شذراتٍ متناثرةً. والواقع أنّ صياغة منظومة للعلاقات الاجتماعية من الناحية الفقهية كانت تحتاج إلى وضوح نظريٍّ في البداية في مسألة صلة الإسلام بالشرائع الأخرى، ثم في وظيفة الإسلام في العالم. ونجد هذا التنظير أول ما نجده عند أبي حنيفة (-150 هـ) الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة، وذلك في رسالته «العالم والمتعلّم». لقد رأى أبو حنيفة فيما يتصل بوظيفة الإسلام في العالم: «أن الله عزّ وجلّ إنّما بعث رسوله رحمةً ليجمع به الفُرقة، وليزيد الألفة، ولم يبعثْهُ ليفرِّقَ الكلمة ويحرّضَ الناس بعضَهم على بعض..» [2]. إنّ هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة

(1) قارن **بمقالات الإسلاميين** للأشعري ص 463، **والمبسوط** للسرخسي 10/ 18، **وشرح السير الكبير** لمحمد بن الحسن الشيباني 4/ 8-10.

(2) **العالم والمتعلم**، (نشر الكوثري/ القاهرة 1368 هـ) ص 9.

والتوحيد. وكان طبيعيًّا بعد هذا أن يُزيل أبو حنيفة كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام، بالشرائع الأخرى، يقول أبو حنيفة[1]: «.. إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كلُّ رسولٍ منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحدًا. وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة. ولذلك قال الله تعالى[2]: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً (أي في الشريعة). وأوصاهم جميعًا بإقامة الدين ـ وهو التوحيد ـ وأن لا يتفرّقوا لأنه جعل دينهم واحدًا[3]: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ فالدين لم يُبَدَّلْ ولم يُحَوَّلْ ولم يُغَيَّرْ، والشرائعُ قد غُيِّرَتْ وبُدِّلَتْ لأنه رُبَّ شيءٍ قد كان حلالًا لأناسٍ قد حرّمه الله عزّ وجلّ على آخرين...».

هنا تأتي مهمة الإسلام التوحيدية لبني البشر وللمؤمنين منهم على الخصوص. لقد رأى أبو حنيفة أنّ الدين واحد ـ هو التوحيد ـ والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل فإن اختلافات الشرائع جزئية وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئاتٍ اجتماعيةٍ تعيش مع المسلمين في مجتمعٍ واحد. بل إنّ أتباع الإمام أبي حنيفة ـ سيرًا مع

(1) **العالم والمتعلم** 10-11 .

(2) المصدر السابق 11.

(3) المصدر السابق 11-12.

فلسفة إمامهم حول معنى الإسلام ـ مضوا قدمًا في هذا السبيل فقالوا: إنّ أهل الكتاب الذين تحدّث عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط بل[1]: «كُلُّ من اعتقد دينًا سماويًّا وله كتاب منزَّلٌ مثل التوراة وصحف إبراهيم وشيث وزَبور داود...». هذا على الرغم من أن هناك آيةً في القرآن تُشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط[2].

أهل الكتاب ـ على اختلاف الفقهاء في مدى امتداد المصطلح هذا ـ هم الذين يمكن للمسلمين أن يقيموا معهم عقدًا أو عهدًا للذمّة. والذمّةُ هي[3] «عقدٌ بمقتضاه يُعتبرُ غير المسلم في ذمّة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد...». ويستند هذا تاريخيًّا إلى الآية القرآنية التي نزلت في العام التاسع للهجرة[4]: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ...﴾. ومن الواضح أن الجزء الأول من الآية لا ينطبق على أهل الكتاب إذ هم يؤمنون بالله وباليوم الآخر. كما أن عقد الذمّة ليس مذكورًا في الآية إنّما المذكور فقط الجزية. ويبدو أن الوضع التاريخي القائم على عهود وعقود الأمان مع المدن المفتوحة هو الذي أوصل إلى التشكيل

(1) **الدر المختار** 3/ 370، **وتبيين الحقائق** 2/ 110، **وفي منتهى الإرادات** لابن النجار الحنبلي 1/ 329: «ولا تُعْقَدُ إلّا لأهل الكتاب اليهود والنصارى، ومن يدين بالتوراة كالسامرة، أو الإنجيل: كالفرنج والصابئين، أو من له شبهة كتاب كالمجوس».

(2) سورة الأنعام الآية 156: ﴿أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَـٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾.

(3) **كشّاف القناع** 1/ 407.

(4) **أحكام القرآن** للجصّاص 1/ 142، **وتفسير ابن كثير** 3/ 347.

التاريخي لمنظومة أهل الذمّة لا هذه الآية بحدّ ذاتها. وأرى في فشل التعاون بين النبي واليهود في الأعوام الأولى للهجرة ممهّدًا لذلك، فقد كان هناك عهدٌ بين النبيّ ويهود للتناصر والدفاع عن المدينة بشكلٍ مشتركٍ فلما نقضوه وقاتلهم النبي بدأ التفكير في صيغةٍ بديلةٍ تؤمِّنُ مزيدًا من الضغط الذي لا يصل إلى حدّ الإكراه الذي حرّمه القرآن في الأساس، فكانت مسألة الجزية، ثم كانت المنظومة كلها، منظومة أهل الذمّة[1]. وهذا ما يقوله الفقهاء في مجال بحث حكمة مشروعية عقد الذمّة، يقولون[2]: «حكمته أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين واطّلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود من عقد الذمّة المال..». لهذا يرى فقهاء الحنفية والحنابلة والزيدية وبعض الشافعية[3] أنّ غير المسلم إذا طلب عقد الذمّة فيجب على الإمام إجابته للحكمة الكامنة وراء ذلك والمتجلّية في إمكان إسلامه. ويضيف فقهاء آخرون أنّ معنى الصِّغار في الآية السالفة الذكر[4]: «جريان أحكام الإسلام عليه..» مما يستحثُّهُ على الاقتراب من الإسلام أكثر.

فإذا جرى عقد الذمّة بين المسلمين والكتابيين فإن هذا العقد مؤبَّد[5] لا يستطيع المسلمون أن ينقضوه أو يعلنوا حَلَّهُ لمخالفة ذلك

(1) قارن بدراستي: «من الشعوب والقبائل إلى الأمة. دراسة في تكون مفهوم الأمة في الإسلام» في كتابي: **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ص 53-55.

(2) **في المبسوط** 10/ 77، **وبدائع الصنائع** 7/ 111.

(3) **شرح السير الكبير** 3/ 249-250، **والمهذب** 2/ 270، **والبحر الزخار** 5/ 457

(4) **أحكام أهل الذمة** لابن قيم الجوزية (تحقيق الشيخ صبحي الصالح / دمشق 1961) 1/ 24.

(5) **بدائع الصنائع** 7/ 11، **ومغني المحتاج** 4/ 243، **والبحر الزخّار** 5/ 458.

للتوحيد الذي دعا إليه القرآن، وللدعوة التي ترى في العالم كله «أمّة دعوة» يمكن أن تصبح «أمة إجابة»[1]. والذميّ هو الذي يملك نقض العقد وحده إما صراحةً أو بقرينةٍ من مثال قتال المسلمين مع محاربيهم[2]. وبين الفقهاء خلافاتٌ حول ما ينقُضُ عهد الذمّة بقرينةٍ[3]، لكن الرأي الذي ساد هو رأي الفقهاء الأحناف الذي ذكرناه. فإذا انعقد عقد الذمّة فإن المقيم على أرض الإسلام من السكان الأصليين يعتبر حكمًا جزءًا من الأمة. إنه جزءٌ «من أهل دار الإسلام». أما إن كان طارئًا فإن عقد الذمّة يُعتبر بمثابة جنسيةٍ له تحوّله إلى عضو في الجماعة السياسية الإسلامية الموجودة.

وعندما يتحوّل الكتابي إلى ذمي ينطبق عليه منطوق الحديث النبوي المعروف: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». مع استثناءات تمسّ المسائل الدينية وما يتصل بها. يقول السرخسي الفقيه الحنفي في تعليل ذلك[4]: «لأنهم قبلوا عقد الذمّة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم...»، ولأنّ الذمي - كما يقول الكاساني: «من أهل دار الإسلام»[5] فمن حقّ الذمي أن يتولى مناصب عامةً في دار الإسلام كالمسلم ما دام مؤهلًا إلّا ما اتصل بالإسلام نفسه من مثل الخلافة أي الإمامة أو الإمارة على الجهاد، ذلك لأن الإمام كما يُعَرِّفُهُ الماوردي[6]: «خليفةٌ عن صاحب الشرع

---

(1) قارن بدراستي: «من الشعوب والقبائل....» «السالفة الذكر، ص ص40-61.
(2) **بدائع الصنائع** 7/ 112، **فتح القدير** 4/ 382.
(3) قارن **بأحكام الذميين** لعبد الكريم زيدان، ص ص 41-43.
(4) **شرح السير الكبير** 3/ 150.
(5) **بدائع الصنائع** 7/ 112.
(6) **الأحكام السلطانية**، ص 6.

في حراسة الدين وسياسة الدنيا». ولا يُتَصَوَّرُ في غير المسلم أن يحرس الإسلام[1]. والجهاد دعوةٌ إلى الإسلام بمختلف الوسائل فلا يُتصوّر أن يترأس غير مسلم دعوةً للإسلام[2]. حتى إذا انتفى الأمران كان للذمّيّ كل منصبٍ آخر، من مثل الوزارة، أو قيادة الجند في قتال البغاة[3].

ومن حقّ الذمي على المسلمين أن يحمي المجتمع حريته الشخصية في السكن وحسن السمعة والعمل والتنقل. ومن حقّه أن لا يُظلم ولا يُؤذى إذ ينتفي بذلك معنى ترغيبه بالإسلام، وقد قال أبو يوسف في كتاب الخراج ناصحًا هارون الرشيد في مسألة أهل الذمّة[4]: «لا يظلمون ولا يُؤْذَون ولا يكَلَّفون فوق طاقتهم...». وعندما ثارت فئةٌ في جبل لبنان على الوالي العباسي صالح بن عليّ حاول اعتبار ذلك نقضًا للعهد من جانب جميع الذميين، لكن الإمام الأوزاعيّ قال له[5]: «وقد كان من إجلاء أهل الذمّة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئًا لمن خرج على خروجه.. فكيف تؤخذ عامةٌ بذنوب خاصةٍ حتى يُخْرَجُوا من ديارهم، وحكم الله تعالى ألّا تَزِرَ وازرةٌ وِزْرَ أُخْرى.. فإنّهم ليسوا بعبيدٍ ولكنهم أحرارٌ أهلُ ذمّة...».

---

(1) **الأحكام السلطانية** لأبي يعلى ص 3.
(2) المصدر السابق لأبي يعلى ص ص 1-4.
(3) **الأحكام السلطانية** للماوردي ص 126، **الأحكام السلطانية** لأبي يعلى ص 124.
(4) **الخراج** لأبي يوسف ص 124-125. وقارن **بفتوح البلدان** للبلاذري ص 79-81.
(5) **فتوح البلدان** للبلاذري ص 222، **والأموال** لأبي عبيد ص 170-171، **والأوزاعي** لصبحي المحمصاني (دار العلم للملايين/ 1978) ص ص 54-57.

وبديهيٌّ ما داموا جزءًا في المجتمع أن يكون لهم التمتع بخيراته شأنهم في ذلك شأن الفئات الاجتماعية الأخرى إذ «.. الناسُ شركاءُ في ثلاث[1]: الماء والكلأ والنار». أما مسألةُ تمتّعهم بحقّ المساعدة والرعاية من جانب بيت مال المسلمين في حال العجز أو الشيخوخة فهي خِلافيةٌ. ويحتجُّ المؤيِّدون لذلك بعهد خالد مع أهل الحيرة النصارى[2] إذ جاء فيه: «وجعلتُ لهم أيّ شيخٍ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيًّا فافتقر وصار أهل دينه يتصدّقون عليه طُرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام..».

وترى قِلّةٌ[3] من الفقهاء دخول أهل الذمّة في هذه الحالة في مصارف الزكاة التسعة التي يُنفَقُ منها على فئاتٍ اجتماعيةٍ محتاجةٍ.

III

يقول السرخسي في سبب وجوب الجزية على أهل الذمّة[4]: «إنّ الحزيةَ في حقّ المسلمين خَلَفٌ عن النُّصْرة». فقد وجبت عليهم بدلًا عن نُصْرتهم لدار الإسلام، لأنّ الذميين لمّا صاروا من أهل دار الإسلام بقبولهم عقد الذمّة، ولهذه الدار دارٌ مُعاديةٌ وجب عليهم القيامُ بنُصرتها لأنّ مَنْ هو من أهل دار الإسلام يلزمه القيام بنصرة هذه الدار. ولما كانت أبدانهم لا تصلُحُ لهذه النُّصْرة ـ تاريخيًّا ـ لأن

(1) **الأموال** لأبي عبيد ص 295.
(2) عن **الخراج** لأبي يوسف ص 144.
(3) قارن **بالمبسوط** 2/ 202-203.
(4) **المبسوط** 10/ 78، 81.

الظاهر أنهم يميلون إلى أهل الدار المعادية لاتحادهم في الاعتقاد أوجب الشرع عليهم الجزية لتؤخذ منهم، وتُصرف على المقاتلة من المسلمين فتكون خلفًا عن النصرة[1] وهذا تعليل يختلف عن التعليل السابق الذي يعتبر الجزية عنصر ضغط من أجل الإسلام. والواقع أن هذا التعليل الثاني هو الذي يفسّر استمرارها فقط. لكن الفقهاء الذي قيّدهم الوضع التاريخي للمسألة اعتبروا التعليل الأول فاضطر كثيرون منهم بالتالي للقول بإمكان سقوط الجزية إذا تحقّقت النصرة. ويذكر الفقهاء في هذا الصدد عهودًا «تاريخية» بين بعض قادة جيوش المسلمين وأهل الذمّة تقول إنّ على أهل الذمّة الجزية و«على المسلمين المنعة»[2] أي إنها تضع المنعة في مقابل الجزية. هذه المقدمة توصل كما قلنا إلى إمكان سقوط الجزية مع أنها لم تَسْقُطْ تاريخيًّا. إذ يذكر أكثر الفقهاء بين مُسْقِطات الجزية[3]: الإسلام والموت ومَضيّ المُدّة، وحصول بعض الأعذار، وعجز الدولة عن حماية الذمي، واشتراك الذمي في الدفاع عن دار الإسلام. ولا حاجة لإيضاح الأسباب الأولى. أما السببان الأخيران فيحتجُّ الفقهاءُ لأولهما بكتاب أبي عُبيدة إلى نصارى الشام إذ ردَّ إليهم جزيتهم عندما قام البيزنطيون بهجوم مُضادٍّ على المسلمين وعجز المسلمون عن حمايتهم، جاء في الكتّاب[4]: «إنّما رددْنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع. وإنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم

(1) عن **بدائع الصنائع** للكاساني 7/ 111.
(2) **تاريخ الطبري** 1/ 2016.
(3) عبد الكريم زيدان: **أحكام الذميين** ص 149.
(4) **تاريخ الطبري** 1/ 3044.

وإنا لا نقدر على ذلك وقد رددْنا عليكم ما أخَذْنا منكم...».
ويحتجُّون لثانيهما بكتاب القائد عتبة بن فرقد إلى بعض ذميي أذربيجان الذي يقول فيه[1]: «ومن حُشِرَ منهم في سنةٍ وُضع عنه جزاء تلك السنة..».

ويحتلّ نصارى بني تغلب حيّزًا مهمًّا في كتب الفقهاء المسلمين. فقد كانوا كثيرين بالشام بين المسيحيين المتبدّين العرب فأبوا دفع الجزية لما فيها من معنى الخضوع وبدأوا بالالتحاق بالروم، فأشار النعمان بن زُرْعة على عمر أن يأخذ منهم الجزية باسم الصدقة أي الزكاة. وقد سوّى أكثر الفقهاء جزية بني تغلب بالزكاة في أحكامها فيما بعد. وقد رأى فقهاء الحنابلة والشافعية أن الأمر فيما يتصل بالجزية يعود إلى تقدير الإمام نفسه[2]: «فإذا كان قومٌ غيرُ مسلمين لهم قوةٌ وشوكةٌ وامتنعوا عن أداء الجزية إلّا إذا صولحوا على ما صولح عليه بنو تغلب، وخيف الضرر بترك إجابتهم إلى طلبهم، ورأى الإمام إجابتهم دفعًا للضرر جاز ذلك إذا كان المأخوذ منهم بقدْر ما يجب عليهم من الجزية وزيادة قياسًا على ما فعله عمر مع نصارى بني تغلب..».

وللفقهاء بعد هذا تفاصيلُ كثيرةٌ في مقادير جزية الرأس

(1) **فتوح البلدان** للبلاذري ص 284. يقول ابن رشد في **المقدمات** 1/ 282: «إنما تؤخذ منهم الجزية سنةً بسنةٍ جزاءً على تأمينهم وإقرارهم على دينهم يتصرفون في جوار المسلمين وذمتهم آمنين».

(2) **عن الأموال** لأبي عبيد ص 29، **والمغني** لابن قدامة 8/ 513، **وشرح الأزهار** 1/ 587 .**وفي منتهى الإرادات** لابن النجار 1/ 330: «ونصارى العرب يهودهم ومجوسهم ـ من بني تغلب وغيرهم ـ لا جزيةَ عليهم ولو بذلوها. ويؤخذ عوضَها زكاتان من أموالهم...» .

والخراج[1]. ولا شك أنها في تفاصيلها نتيجة تطورات تاريخيةٍ متأخرةٍ حتى عن نشأة بعض المذاهب الفقهية. لكنّ الفقهاء يذكرون على الذميين واجباتٍ أخرى غير الجزية، وهي في غالبها اجتماعية، إنهم يحرّمون عليهم التظاهر بتحدّي الإسلام ومخالفته من مثل شتم النبي والخلفاء الأوائل، ومن مثل المبالغة في ضرب النواقيس وإظْهار الصُّلْبان، ومن مثل المبالغة في التظاهر بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير[2].

IV

بعد هذه الأمور التي يمكن القول إن بعضها خاصٌّ بالذميين، فإنّ هؤلاء ـ كما يرى الفقهاء على اختلافٍ بينهم في التفاصيل ـ لهم ما لبقية أفراد المجتمع من حقوق وعليهم ما على أفراد المجتمع الآخرين من واجبات. من ذلك الجنايات والجرائم المُخِلّة بأمن الدولة، فقد ذهبت مجموعةٌ من الفقهاء[3] إلى أنّ اشتراك ذِمّيٍّ في تمرّد داخلي يُنْهي عقد الذمّة بينه وبين المسلمين ويجعله من أهل «دار الحرب». أما فقهاء الأحناف فيرون أنّ عقد الذمّة ينقُضُهُ فقط الخروجُ إلى العدو والقتالُ معه[4]. أما التمرّد الذي هو

(1) قارن **بالمغني** 8/ 513 على سبيل المثال، **والإسلام والجزية** لدانييل دينيت/ ترجمة فوزي فهيم جاد الله، ومراجعة إحسان عباس / دار مكتبة الحياة (1960) ص 45 وما بعدها.

(2) قارن **بأحكام أهل الذمة** لابن قيم الجوزية 2/ 11 وما بعدها، وعبد الكريم زيدان : **أحكام الذميين** ص 150 وما بعدها.

(3) **المحلى** لابن حزم 11/ 31، **والأم** للشافعي 4/ 140، **وجواهر الكلام** (ط/ 1272 هـ) ص 286، **وشرح الخرشي** 8/ 61، **والبحر الزخّار** 5/ 419.

(4) **المبسوط** 10/ 128، **وفتح القدير** 4/ 415.

«البغي»[1]، وهو التمرّد لأسباب ومسوِّغات سياسية داخلية، فيعتبر نزاعًا اجتماعيًّا داخليًّا ولا يمكن حسبانه عملًا خارجيًّا عدوانيًّا «ضد جماعة المسلمين». فإذا قطع ذمّيٌّ الطريق أو قتل فردًا من أفراد المجتمع فهناك إجماعٌ على وجوب عقوبته كما يعاقب المسلم[2]، لكن هناك من الفقهاء المسلمين من لا يريد قتل المسلم بالذمّي[3]. إلّا أن الرأي الذي تبنّته السلطة الإسلامية عبر العصور ـ وهو رأي الأحناف[4] والحنابلة ـ يسوّي بين المسلم وغيره في هذه الحالة أيضًا. ولا يعرض الخلاف مرةً أخرى إلّا في حالة الخيانة. فمن المعروف أنّ التجسُّس لصالح العدو من جانب مسلم جريمةٌ لكنْ لا حَدَّ لها في القرآن، لذا يُتْرَكُ أَمْرُ العقوبة للإمام[5]. وقد قتل النبي «عينًا» كما ورد في الحديث[6]. لكنّ هناك فرقًا بين أن يُعتبر الخائن ذميًّا ـ إن كان غير مسلم ـ أو حربيًّا، أي محاربًا ناقضًا للذمّة، إذ في الحالة الثانية فإنّ قتله مؤكّد. والواقع أنّ الفقهاء المسلمين الذين يذهبون إلى أن الخيانة تنقض عقد الذمّة يقولون بالنسبة للمسلم الخائن إنه فارق الإسلام

(1) في **الأحكام السلطانية** لأبي يعلى ص 38: «البغي هو خروج جماعة ذات قوة على الإمام بتأويل سائغ» وانظر كتابي: **«البغي والخروج**. دراسة في مفهومي المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي».
(2) **بدائع الصنائع** 7/ 237، **والهداية** 9/ 255.
(3) **الخراج** لأبي يوسف ص 189-190، **وشرح السير الكبير** 4/ 225.
(4) **نيل الأوطار** للشوكاني 8/ 7 وانظر، بدران بدران: **العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين** (بيروت 1980) ص 253 وما بعدها.
(5) **اختلاف الفقهاء للطبري** ص ص 58-59.
(6) المصدر السابق ص ص 58-59.

بالخيانة، هكذا يكون منطقيًّا أن ينتقض عقد الذمّة بالنسبة للذميّ الخائن في الوضع نفسه[1].

V

وتبقى مسألة أخيرة تتصل بشرائع الذميين في مواجهة الشريعة الإسلامية. فمن المعروف أن هناك خلافًا كبيرًا بين الفقهاء فيما يتصل بعلاقة الشريعة الإسلامية بالشرائع الكتابية الأخرى خصوصًا اليهود والنصارى. فهناك من الفقهاء من يعتبر الشريعة الإسلامية ناسخةً للشرائع السماوية السابقة، وهكذا يرى هذا الفريق تطبيق الشريعة الإسلامية بحذافيرها على أهل الذمّة[2]. وهناك من يرى أنّ الشريعة الإسلامية حُجَّةٌ فقط على المسلم وله وهكذا يعطي للذميين حق الحكم بشرائعهم هم في كل شيء لا يمسّ أمن الأمّة[3]، أمن أرض الإسلام. لكن هذين الرأيين كليهما يمثلان توجهات قلّة من الفقهاء. أما فقهاء أكثر المذاهب[4] فيرون أن الشريعة الإسلامية استمرارٌ للشرائع السابقة من حيث الجذر الأخلاقي التوحيدي إذ الدين واحد. وهي ناسخةٌ فقط في مسائل محدّدة مذكورة في القرآن والحديث وإجماع المسلمين. هكذا يجري التعامل مع الذميين على هذا الأساس فتطبّق عليهم الشريعة الإسلامية في المسائل المشتركة[5] وهي الأغلب، ويُستثنون منها

(1) **شرح السير الكبير** 4/ 138.
(2) **اختلاف الفقهاء** للطحاوي (ط ز الهند) ص 216.
(3) **اختلاف الفقهاء** للطحاوي ص 216.
(4) **أصول السرخسي** 2/ 118-121.
(5) **أحكام الذميين** لعبد الكريم زيدان ص 38-39. وفي نصاب الاحتساب لعمر ابن محمد بن عوض السنامي الحنفي ص 123: «.. والحاصل أنه فيما سوى=

في المسائل المنسوخة عند المسلمين من مثل الأنكحة وبعض صيغ التعامل التجاري، وشرب الخمر وما شابه. والرأي الأخير هذا هو الذي جرت عليه السلطة الإسلامية منذ أواسط العصر العباسي وحتى نهايات الدولة العثمانية. لكن هناك من الدلائل ما يُشيرُ إلى أنّ المسيحيين بالذات من بين أهل الذمّة كانوا قليلًا ما يلجأون إلى القضاء الإسلامي فيما يجري بينهم، فقد وصلتنا كتب فقهية مسيحيّة كثيرةٌ مما يدلّ على أنها كانت مستعملةً مطبَّقةً في الأحوال الشخصية عندهم على الأقل[1]. ولقد كان بوسع المسيحي طبعًا اللجوء إلى القضاء الإسلامي. وتدلّ بعض الفصول في «الأحكام الكبرى»[2] للإشبيلي على هذا. بيد أنّ الزعيم الديني للطائفة لم

= الخمر والخنزير ونكاح المحارم وعبادة غير الله تعالى، حال أهل الذمة كحال المسلمين. ما يمنع منه المسلم يُمْنَعُ منه أهل الذِّمة».

(1) Sachau: **Syrische Rechtsbücher** II, 57.

(2) انظر: وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس مستخرجة من مخطوط **الأحكام الكبرى** للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل. دراسة وتحقيق علي عبد الوهاب خلاف/ القاهرة 1980. وقارن حالات لجأ فيها مسيحيون للقضاء الإسلامي، آدم متز: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة 1940) 1/ 72-74. وفي **منتهى الإرادات** لابن النجّار 1/ 335: «وإن تحاكموا إلينا ـ أو مستأمنان باتّفاقهما ـ أو استعدى ذميٌّ على آخر فلنا الحكم والترك...» ويفهم المالكية المسألة فهماً مختلفاً، ففي **البيان والتحصيل** (تحقيق أحمد الشرقاوي إقبال/ دار الغرب الإسلامي ببيروت 1984) لابن رشد 4/ 186: «قلتُ هل لقاضي المسلمين أن يقضي بين أهل الذمة فيما يتظالمون فيه من الأموال أو من البيوع والرهون والغصب؟ فقال: نعم ذلك الذي يحقُّ عليه. قلت : ففي أي شيءٍ يترك الحكم بينهم؟ قال: في حدودهم وتمتعهم وطلاقهم وبِيَع الربا التي يتبايعون بها من الدرهم بالدرهمين ونحو هذا ونكاحهم... وأما القتل =

يكن يقابل ذلك بالترحاب على ما يبدو[1]. وفي عهد توليةٍ وتثبيتٍ لجاثليق النساطرة ببغداد مطالع القرن السادس الهجري من جانب الخليفة العباسي يرد أنّه يكل إليه بعد موافقة أهل دينه[2]: «مُراعاة شؤونهم، وتدبير وقوفهم، والتسوية في عدل الوساطة بين قويِّهم وضعيفهم..» . ولا شكّ أنّ هذا يتضمن أمورًا قضائيةً تتجاوز قضايا الزواج والطلاق والإرث والأوقاف.

VI

هذه هي بشكل موجز جوامع آراء الفقهاء المسلمين التاريخيين (حتى القرن الثامن الهجري) فيما يتصل بأهل الذمّة. وهي تنطلق كما اتّضح من مبدأين: المبدأ الأول اعتبار الإسلام دين دعوةٍ يهمُّهُ أن ينتشر ويجمع ويستوعب ويوحِّد، واعتباره نفسَهُ ـ كدين ـ استمرارًا للدين التوحيدي التاريخي، وإن اختلف من ناحية الشريعة، هكذا يمكنه أن يتعايش مع الشرائع الأخرى دون أن يخلّ ذلك بمبدئياته الأصلية.

= والجراح والغصب والأموال التي يتظالمون بها فإنّ على حكم المسلمين أن ينظر بينهم. قال محمد بن رشد: قول ابن القاسم هذا موافق لما في المدوّنة وغيرها لمالك وأصحابه لا اختلاف بينهم في أنّ على حكم المسلمين يحكم بينهم فيما يتظالمون فيه، وأنه مخيّرٌ فيما سوى ذلك من حدودهم ونكاحهم وطلاقهم وبيوع الربا... لقول الله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ...﴾.

(1) انظر، آدم متز، المرجع السابق 1/ 73.

(2) L. I. Cconrad, A Nestorian Diploma; in: **studia Arabica et Islamica** (Festschrift for Ihsän Abbäs, ed. W. Qadi, 1981); pp. 83 -121.

ولا شك أن النظرة المتكاملة للموضوع تتطلب مراقبة المسألة من أربعة جوانب: جانب البداية التاريخية، وجانب الفقه الإسلامي، وجانب التعامل السلطوي، وجانب التعامل الشعبي. ويكون علينا في نظرةٍ متكاملةٍ كهذه أن نقدّم لها مدخلًا حول التمييز بين المسيحي العربي والمسيحي غير العربي رغم شمولية الإسلام. فلا شك أن المسيحيين العرب والسريان تمتعوا بمعاملة ممتازة حتى بالمقارنة مع بعض الفئات العربية الإسلامية المهضومة من مثل البدو والموالي. فقد كان رجل كأبجر بن جابر زعيمًا لبكر بالكوفة التي أسلمت وبقي هو مسيحيًّا ولم يرَ أحد في ذلك غضاضة [1]. ومثل نصارى بني تغلب ليس الوحيد ولكنه الأظهر. ثم إن ضرورات التعامل والتعايش أرغمت الفاتحين على مسالمة الملكانيين الأرثوذكس إذ كانوا الأكثرية في المدن، هذا رغم التوتر المستمر مع البيزنطيين في قرن الإسلام الأول.

والنظرة الفاحصة للحوارية بين المستويات الأربعة التي ذكرناها تُظهر بوضوح ما قلناه في البداية من أنه لم تكن هناك خطة عامة للتعامل مع غير المسلمين منذ البدء. ومن المعلوم أن المجتمعات الإسلامية الوسيطة لم تكن مجتمعات اندماجية بل كانت مجتمعات عصبيات، وكانت لكل عصبية استقلاليتها الداخلية كما كان لها تناغمها مع المنظومة بشكل شامل [2]. وقد عرف المسلمون منذ القرن الأول أن المسيحيين لم يكونوا عصبيةً واحدةً كما ظنّوا في البداية، ولم يكن سبب الاختلاف دينيًّا فقط بل كانت

(1) كتاب **الأغاني** 8/ 83-84.

(2) انظر دراستي (بالألمانية): **ثورة ابن الأشعث والقرّاء** (فرايبورج/ 1977) ص ص 36.

هناك تركيبة اجتماعية فلّاحية في الريف الشامي والعراقي تختلف عنها في المدن ذات التنظيم المهني والتجاري. ونملك أمثلة متعددة على محاولات السلطة الإسلامية استغلال الخلافات بين الطوائف المسيحية من أجل إحكام الرقابة على عصبياتها تمامًا كما كانت تسلك مع القبائل العربية المسلمة في الأمصار [1]. لكن الضغط لم يكن يأتي على المسيحيين من جانب السلطة فقط، بل كان هناك ضغط شبه مستمر من جانب الفئات الاجتماعية المختلفة لا يمكن أن ننكر أنه كان أحدّ أحيانًا من درجات الصراع بين العصبيات عادة. ولقد كان المسيحيون العرب والسريان مسيطرين في الإدارة كما هو معروف، وكانوا هم الذين بدأوا بجلب الترك إلى بغداد وهكذا كان اتصالهم المباشر بهم فلما وصل هؤلاء إلى السلطة ضغطوا على المسيحيين في مسألة الزيّ ومسائل أخرى لبضعة شهور [2]. وينوّه الكُتّاب عادةً بالتعامل السمح للأمويين مع المسيحيين [3] - تبعًا لهنري لامنس [4] - بخلاف العباسيين. لكنّ الموضوعيين منهم لا ينكرون أنّ الاضطهاد إن كان قد وقع، فإنّه لم يكن سياسةً مطّردةً حتى في حقبةٍ معينةٍ [5]. والقول بأنّ الإسلام

(1) انظر، آدم متز، مرجع سابق، ص 77 وما بعدها.

(2) هناك تراث طويل في مسألة الزي، قارن عنه وعن هذه الواقعة بالذات **أهل الذمة في الإسلام** لترتون ص ص 122-127.

(3) انظر مثلاً، أسد رستم: **الروم** 67/ 1-68، وجواد بولس: **التحولات الكبرى في تاريخ الشرق الأدنى منذ الإسلام**، ص 107، ووليم الخازن **مظاهر الحضارة اللبنانية زمن الدولة العباسية** (بيروت 1984) ص ص 23-26.

(4) H. Lammens, **La syrie** I. 7 ff.

(5) j.M.fiey; **Chretiens Syriaque** , p 275.

سلك تجاه المسيحيين سياسة «التسامح الديني، والعزل الاجتماعي»[1]، يفتقر إلى الدليل. فلم يتولّ المسيحيون مناصب عامةً كثيرةً فقط، بل سيطروا اجتماعيًّا على بعض المهَن، وشاركوا في تنظيمات المهن الإسلامية (الأصناف)[2]. وعلينا أن لا ننسى أن المسيحيين بالشام ومصر ظلّوا من الناحية العددية أكثرية خصوصًا في الريف ـ حتى القرن الخامس الهجري، وطبيعي أن تحدث حساسيات ومخاوف لدى بعض فئات المسلمين في الريف وعلى الثغور والتخوم، خصوصًا أن القرنين الرابع والخامس الهجريين شهدا صعودًا في القوة البيزنطية من جهة ثم كان مجيء الصليبيين فالتتار.

وهناك عهد مشهور منسوب إلى أبي عُبيدة عند فتح بعض المدن نشره لأول مرة ابن عساكر[3] (-571 هـ) في منتصف القرن السادس الهجري يبدو شديد التعصّب والحقد على المسيحيين. ولا شك أنه مصنوع في القرن الخامس على صورة العهود القديمة من

---

(1) انظر :

- E.Strauss, The social isolation of Ahl al-dimma: in: p. **Hirshler Memorial book**, Budapest 1949. p. 73ff.

(2) Clande CAHEN, L'Islam et les minorités confessionnelles au cours de l'histoire; in: **La table ronde** ,n 126, juin 1958; p. 61 ff.
والحضارة الإسلامية في القرن الرابع لآدم متز 1/ 65 وما بعدها **وأهل الذمة في الإسلام** لترتون، ص ص 152-160، وقاسم عبده قاسم: **أهل الذمة في مصر العصور الوسطى**، (دار المعارف بمصر 1979) ص ص 145 وما بعدها، **وتاريخ أهل الذمة في العراق** لتوفيق سلطان اليوزبكي (دار العلوم بالرياض/ 1983) ص 120 وما بعدها.

(3) **تاريخ دمشق الكبير** 1/ 149-151.

حيث الصيغة. كما أنه يمكن القول إنّ بعض فقراته تاريخية لكنها منتزعة من سياقها[1]، وما من شك في أنّ إحساس المسلمين بالحصار والضيق آنذاك وشكّهم في تعاون بعض المسيحيين مع العدو كان وراء ظهور مثل هذا العهد الذي انتشر وشاع فذكره صحب صبح الأعشى[2] وصاحب المستطرف[3]، كما اشتهر في العقود الأخيرة عن طريق نشر الشيخ صبحي الصالح لكتاب أحكام أهل الذمّة لابن قيم الجوزية. وكتاب ابن القيّم نفسه غاصٌّ بتفاصيل أكثرها غير تاريخي بل يمكن تتبع ظهورها بين القرنين الخامس والسابع الهجرين.

ومع أن مصر المملوكية شهدت أحيانًا ضغطًا شعبيًّا على المسيحيين الأقباط، فإنها كانت البيئة التي تأسس فيها نظام الملل، ذلك النظام الذي بدأ بتعيين أربعة قضاة للمذاهب السُّنية الأربعة مع إيثار المذهب الحنفي[4]، ثم امتدّ ذلك إلى المذاهب الإسلامية الأخرى فالطوائف المسيحية، وما لبثت معالم هذا النظام أن اتّضحت أيام العثمانيين، وهو نظام يعتمد مبدئيات الإمام أبي حنيفة التي ذكرناها فيما يتصل بالتفرقة بين الدين الواحد والشرائع المختلفة ليعطي العصبيات والأعراق والطوائف استقلالية داخلية أكبر[5].

وبعد، فقد كانت هذه السطور الأخيرة فذلكة لا تريد أن تستر

---

(1) انظر نقد ترتون له ص ص 9-17، وص 257-258.

(2) **صبح الأعشى** 13/ 253-255.

(3) **المستطرف** 1/ 124.

(4) **السلوك** للمقريزي 3/ 2/ 217-218.

(5) قارن عن تفاصيل منظومة الملل مقالة الزميل وجيه كوثراني: «المسيحيون: من نظام الملل إلى الدولة الحديثة»، في: **المسيحيون العرب** (1981) ص 56-74.

أو تكشف بل أن تفهم. وليس بالوسع الزعم أن المنظومة الفقهية الإسلامية فيما يتصل بأهل الذمّة مثالية. والإسلام لم يُنْشِء الجماعة المسيحية أو جماعة أهل الذمّة، إنّما شرع قوانين ونظمًا للتعامل مع الواقع الذي وجده قائمًا عندما ظهر بالجزيرة وامتدّ إلى خارجها. وليس بالوسع الزعم من جهةٍ ثانيةٍ أنّ الوضع كان رائعًا دائمًا لكن ما بوسعنا تأكيده هو أنَّ هذه الاستمرارية الاجتماعية الرائعة للجميع مردُّها الجذرُ الحضاريُّ الواحد (أو ما سمّاه أبو حنيفة: الدين الواحد)، والمنظومة الاجتماعية والسياسية الواحدة على الأرض الواحدة، ولم تكن هناك بدائل إلّا العمل من الداخل وفي الداخل. فمن المعروف أنّ كثيرًا من المسيحيين استقبلوا الإسلام بترحاب ملحوظٍ كقوة سياسية بديلة للقوتين: الساسانية والبيزنطية. ثم نشأ جدلٌ عقديٌّ طويلٌ غصّ بمئات الاتهامات والردود بين لاهوتيي المسيحية البيزنطية والسريانية من جهة، ومتكلمي المسلمين من جهةٍ ثانية. ولم يحتج المسيحيون رغم ردودهم على المسلمين والإسلام، ووقوفهم أحيانًا إلى جانب السلطة الإسلامية الباغية، إلى مَنْ يحميهم أو يسوِّغ لهم وجودهم على الأرض التي صارت أرض الإسلام، قبل مجيء الصليبيين والمغول... ثم كان القرن الثامن عشر الميلادي[1] وما بعد فجرت في النهر مياهٌ كثيرة.

(1) قارن عن الوضع آنذاك: هـ. جب وبوون: **المجتمع الإسلامي والغرب** (ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى/ 1972) 1/ 5-20.

الفصل الخامس

من مفاهيم الجماعات في الإسلام

العرب في الفكر الإسلامي

I

أخرج البخاري (- 256هـ) في صحيحه في مناقب المهاجرين أن عمر رضي الله عنه أوصى الخليفة من بعده بالمهاجرين الأوّلين، أن يعرف لهم حقّهم، ويحفظ لهم حرمتهم «وأوصيه بالأنصار خيرًا الذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم أن يقبل من محسنهم، وأن يعفو عن مسيئهم. وأوصيه بأهل الأمصار خيرًا فإنهم ردءُ الإسلام، وجباة الأموال، وغيظ العدو، وأن لا يؤخذ منهم إلا فضلهم عن رضاهم. وأوصيه بالأعراب خيرًا فإنهم أصل العرب، ومادة الإسلام...»[1]

إن هذا النصَّ المهمَّ الذي يُورِدُهُ البخاري في الصحيح عن غير النبيّ ﷺ، وقليلاً ما يفعلُ ذلك، يدل على مبلغ تأثُّر المحدِّثين آنذاك بالجدليات التي عاشتها الشعوبية حول العرب أصولًا وحضارةً وإنجازات. وبالوسع القول: إن إقبال الشعوبية، أو «أهل التسوية» - كما يسميهم الجاحظ وابن قتيبة - في القرن الثاني الهجري على ذكر مثالب العرب، أو الانتقاص من مآثرهم، أو المطالبة بالمساواة

(1) **صحيح البخاري**: 21/ 5.

بهم في ظلِّ الإسلام، كُلُّ ذلك كان وراء مصير المحدِّثين إلى اختصاص العرب ببابٍ أو فصلٍ في كتب ودواوين الحديث النبوي منذ القرن الثالث الهجري[1]. واستمر ذلك بعدها عند المتأخرين رغم تراجع المدِّ الشعوبي وتغيُّر الظروف الثقافية والسياسية.

ومن جهةٍ ثانيةٍ فإن العبارة المنسوبة إلى عمر بن الخطاب ـ أيًّا كانت صحةُ نسبتها ـ فإنها قديمةٌ على أي حال. فالعربُ فيها ما زالوا ثلاثة أقسام، مهاجرين وأنصارًا، وأعرابًا. لكن الملحوظ أن الموقف من الأعراب تغيّر، فهم في الفقرة أصل العرب، ومادةُ الإسلام. وتقويم كهذا لأصولهم ودورهم يتجاوز أيديولوجيا التبدِّي والتحضر التي عُرفت إبانَ الصراعات السياسية والاجتماعية في عصر الفتوح. فيغلب على الظنِّ أن هذا الجزء من الفقرة بالذات يعودُ إلى نهايات العصر العباسيِّ الأول حين بدأ الإحساس بأن العرب جميعًا بدوَهم وحَضَرَهُم يواجهون خطرًا ماحقًا، وبخاصةٍ أننا نعرف من مؤلَّفات الجاحظ أن تركيز الشعوبية في الهجمات على العرب كان على الأعراب من بينهم.

ومع ذلك فإنه يُمْكِنُ القول: إن الاهتمامَ بالعرب، وموقعهم في الإسلام أقدمُ من ذلك بكثير. ففي عصر التابعين بدأ الحديثُ عن معنى العرب للإسلام وأمته، ودورهم فيه انطلاقًا من الآيتين الكريمتين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2].

(1) قابلْ على سبيل المثال **بصحيح مسلم** (شرح النووي) 36/ 15 .**وجامع الترمذي** الأرقام 3680-3692، **ومجمع الزوائد** للهيثمي: 50/ 10 وما بعدها.
(2) سورة الحجرات، الآية: 13

و﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾[1]. ففي شأن الشعوب والقبائل التي تتكون منها أمة التعارف كانت هناك عدة آراء منها رأيُ ابن عبّاس (-68هـ) القائل: إن المُراد بالشعوب الموالي، وبالقبائل العرب[2] أو إن المُراد بالشعوب بطون العجم وبالقبائل وبطون العرب[3]. وقد استعرض الحازمي في القرن الخامس الهجري آراء التابعين في المسألة فاستخلص أن المقصود بالشعوب في القرآن العجم (غير العرب كالفرس والبيزنطيين) إذ إنهم لا يكادون ينتسبون إلى أب قديم بل يكتفون بالانتساب إلى الأمكنة والصنائع[4]. فمنذ عصر التابعِين كان هناك اعترافٌ بأن غير العرب يؤلِّفون الشق أو القسم الآخر من البشرية، أو من أمة الدعوة. أما مهمةُ العرب أو القبائل أو اختصاصهم فيبدو في الآية الأخرى التي تصف الإسلام بأنه ذِكْرُ أو شَرَفٌ أو دولةٌ للعرب، وأنهم باعتبارهم أُمَّةَ الإجابة بمقتضى ما صاروا إليه من إسلام وجهاد مسؤولون عن الدين والإسلام والقرآن. فتقدُّمُهم في الإسلام، وجهادُهُم في سبيله شرفٌ ومسؤوليةٌ في الوقت نفسه فقد ارتبطوا به، وارتبط بهم، ولم يعد هناك خيارٌ في الأمر بعكس حالة الأمم الأخرى المدعوة إلى الإسلام، والتي تستطيع أن تقبل أو ترفض.

وقد تفرع لدى المفسرين والمتكلمين[5] على مبحث مسؤولية

(1) سورة الزخرف، الآية: 44.
(2) **زاد المسير** لابن الجوزي 7/ 473. وقابِلْ بكتابي: **الأمة والجماعة والسلطة** (1984م). ص 27.
(3) **تفسير ابن كثير** 4/ 217، **والأمة والجماعة والسلطة** ص 27.
(4) **عجالة المبتدي**، ص 6، 4 ، **والأمة والجماعة والسلطة** ص 30.
(5) **الحلول** : 4/ 468.

العرب عن الإسلام تفصيل يتعلق بالفئة المقصودة من بين العرب بالمسؤولية، فيذكر الجاحظ (- 255 هـ)[1]، والعسكري (حوالي 400 هـ)[2] أن أهل النظر أنكروا نبوة خالد بن سنان لأنه كان أعرابيًّا من أهل البادية والله تعالى يقول : ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ ...﴾[3]. لكنّ الفقرة السالفة الذكر، والمنسوبة عند البخاري إلى عمر بن الخطاب تعتبر الأعراب أصل العرب، ومادة الإسلام فنعلم من ذلك أن نهايات العصر العباسي الأول شهدت سقوط التمييز بين العرب والأعراب لدى المحدِّثين والأدباء تحت وطأة هجمات الشعوبيين على العرب من جهة أعرابيتهم أو أعرابية بعضهم.

على أن هذا الأفُق الذي وصل إليه الصراع مع الجاحظ (-225هـ) وابن قتيبة (-276 هـ) كان قد جرى التمهيد له بعد عصر التابعين على يد كلٍّ من الشافعي (-204 هـ)، وأحمد بن حنبل (- 241هـ). فالمعروف أن الشافعي أخذ اللغة عن الأعراب، لكنّ ثقافته الفقهية والحديثية مستمدةٌ من الحواضر بالحجاز والعراق واليمن. ولذا فقد وعى التطور الحضري الذي أصاب ديار الإسلام العربية فاتجه لرؤية دور العرب والعربية في القرآن والإسلام بعيون جديدة. ويبدو ذلك بوضوح في رسالته. فهو على وعيٍ بحملات الشعوبيين على العرب في أنسابهم وعاداتهم في جاهليتهم وباديتهم. لكنّ هجماتهم الحقيقة بالاعتبار والردّ من وجهة نظره كانت تلك

(1) **الأمة والجماعات والسلطة**، ص 30.
(2) **الأوائل** 1/ 39.
(3) سورة يوسف/ من الآية 159.

الموجهة لدور العرب الحضاري في الحاضر والمستقبل، أي ارتباطهم بالإسلام عقيدةً ورسالةً ومسؤوليةً. ومن هنا فإنه يَغُضُّ النظر عن جداليات الأصل والنَّسَب ليركز على آفاق الهوية الحضارية الباقية، والتي على أساسٍ منها تتحدّدُ المسائل، فيجمع في سياق واحد كلَّ الآيات القرآنية التي تضع الهوية الحضارية في الصدارة: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ...﴾[1]، : ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾[2]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيّٗاۚ...﴾[3]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا...﴾[4]، ﴿حمٓ ١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[5]، ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾[6]، ﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ﴾[7]، ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ ...﴾[8]. بعد هذا الحشد للعربية القرآنية المحدِّدة للهوية ومعها تأتي استنتاجات الشافعي المشدِّدة على العروبة وثقافةً ورابطة. فالعربية عند الشافعي «أوسع

(1) سورة إبراهيم / من الآية 4.
(2) سورة الشعراء/ الآيات من 192 إلى 195.
(3) سورة الرعد / من الآية 37.
(4) سورة الشورى / من الآية 7.
(5) سورة الزخرف / الآيات من 1 إلى 3.
(6) سورة الزمر الآية: 28.
(7) سورة النحل الآية: 103.
(8) سورة فصلت / من الآية 44.

الألسنة مذهباً وأكثرها نظاماً»[1]، و«القرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيءٌ إلا بلسان العرب[2]، و«كتاب الله محضٌ بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره»[3] والله سبحانه وتعالى: «أقام حُجته بأن كتابه عربيٌّ في كُلِّ آيةٍ ذكرناها. ثم أكّد ذلك بأن نفى عنه، جَلَّ ثناؤه، كلَّ لسانٍ غير لسان العرب في آيتين من كتابه»[4]. وهكذا فإن على الناس كافةً أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه[5]. فبقدر ارتباطِ العرب بالإسلام ارتبط الإسلام بهم فليست الهوية الإسلامية هويةً هوائيةً طائرةً بل إنها مرتبطةٌ بالعرب والعربية ارتباطًا لا تنفصمُ عُراه. فهم الإسلام والإسلامُ هم أو لسانهم[6]: «وإنما صار غيرُهم من غير أهله (أي اللسان) بتركه فإذا صار إليه صار من أهله». ويمضي الشافعي قائلًا: إن هذا ليس استنتاجاً فقط، بل هو ثابتٌ بنص القرآن. ففي القرآن: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ...﴾[7] وفيه ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ...﴾[8].

ولسنا على بيِّنة من ماهية الدور السياسي الذي لعبه الشافعي أو حاول أن يلعبه إبان تردُّده بين العراق واليمن ما بين 186 و195 هـ،

(1) الشافعي: **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر 1939م، ص 42. رقم 138. وقابِلْ بعبد العزيز الدوري: **الجذور التاريخية للشعوبية** (بيروت 1981 م) ص 71-72 .
(2) **الرسالة** ص 42 رقم 173.
(3) المصدر السابق ص 45.
(4) المصدر السابق ص 46 و 47.
(5) المصدر السابق ص 47.
(6) المصدر السابق ص 44.
(7) سورة التوبة: من الآية 128.
(8) سورة الزخرف: من الآية 44.

وإن يكن هناك من قال إنه كان يحاول لعب دورٍ سياسيٍّ غير وديٍّ تجاه بني العباس[1].

أما أحمدُ بنُ حنبل فنحن نعرف الآن أنه خاض غمار الصراعات الثقافية والسياسية منذ وقت مبكر نسبيًّا. إذ الراجح أنه كان بين قادة حركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي سيطرت ببغداد بعد مقتل الأمين عام 198هـ. والتي قاومت الفوضى الداخلية، ونجحت في منع المأمون من دخول العراق حتى العام 202 هـ[2]. ومن هنا فإن نزاعة وزملاءه من أمثال محمد بن نوح، وأحمد بن نصر الخزاعي، والفضل بن غانم الخزاعي، وأبي حسان الزيادي، وأبي نعيم الفضل بن دُكين - مع المأمون والعصبة القادمة معه نزاعٌ قديمٌ ربما عاد إلى أيام هارون الرشيد. وقد غطّت مسألة خلق القرآن التي صرف المأمون الأنظار إليها الجوانب الهامة الأخرى.

ولكن تلك الجوانب برزت في كتب أحمد وزملائه وتلاميذه. فقد كتب أحمد رسالةً في «الرد على الجهمية والزنادقة» ذكر فيها أن الله «جعل القرآن عربياً»[3]. وقال في عقيدته التي رواها عنه تلميذه أحمد بن جعفر الإصطخري بعد ذكر الإيمان والإسلام، وعدم تفكير أهل القبلة: «ونعرف للعرب حقَّها وفضلها وسابقتها، ونحبُّهم

(1) قابل بابن حجر العسقلاني: **توالي التأسيس** لمعالي محمد بن إدريس، دار الكتب العلمية ببيروت 1986، ص 128-129 ، وابن أبي حاتم: **آداب الشافعي ومناقبه**، دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ، ص 31-43.
(2) أيرا لابيدوس: الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط، مقالة مترجمة **بمجلة الاجتهاد**، شتاء 1989 م، ص 130 وما بعدها.
(3) أحمد بن حنبل: **الرد على الجهمية والزنادقة**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الرياض 1982. ص110.

لحديث رسول الله: حُبُّهم إيمان، وبُغضُهم نفاق ولا نقول الشعوبية وأراذل الموالي الذين لا يحبون العرب . . »[1].

فإذا كان الأمر قد أعوز البخاري، إذ لم يصح عنده حديثٌ لرسول الله ﷺ في فضل العرب، وأراد الرد على الشعوبية فرد بمقالةٍ لعمر بن الخطاب، فإن أحمد بن حنبل وتلاميذه جمعوا أحاديث وآثارًا كثيرة في فضل العرب، وفي ذمّ كارهيهم من مثل[2]: «.. من أحب العرب فبحبي أحبّهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم»[3]، و«أحبوا العرب وبقاءهم فإن بقاءهم نور في الإسلام». و«إذا ذلت العرب ذلّ الإسلام»[4]، و«يا سلمان ! لا تُبْغِضْني يفارقكَ دينُك! فقال: يا رسول الله كيف أُبغضك وبكَ هداني الله؟ قال: تُبغض العرب» [5]. ويسير ابن قتيبة (-276 هـ) على نهج أحمد بن حنبل مع بعض التأثر بالجاحظ معاصره فيقول: إن العرب جمعوا الأمرين[6] شرف الخصائل والصفات والمروءات قبل

(1) أبو يعلى: **طبقات الحنابلة**: 1/ 24-25. وقد روى هذه العقيدة عن أحمد تلميذه أبو العباس أحمد بن جعفر الإصطخري. كما روى ابن تيمية في «**اقتضاء الصراط المستقيم** ص 148 هذه العبارة من عقيدة للإمام أحمد رواها عنه صاحبه أبو محمد حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني . وقَابِلْ بمقالتي: تكُّون عقيدة أهل السُّنة والجماعة: نظرة في الأصول الأيديولوجية .**بمجلة دراسات** بالجامعة الأردنية . م12/ 1986. ص 13. وما بعدها - وصدرت في كتابي: **الجماعة والمجتمع والدولة**، أواخر العام 1997).

(2) الطبراني: **المعجم الكبير**12/ 455. **ودلائل النبوة** لأبي نُعيم: 1/ 76 .

(3) **الجامع الكبير** للسيوطي: 1/ 23.

(4) **مجمع الزوائد**: 53/ 10.

(5) **مسند أحمد**: 5/ 440، 441.

(6) ابن قتيبة كتاب العرب أو الرد على الشعوبية (**في رسائل البلغاء** ص 342).

الإسلام، وشرف اختصاص الله عزّ وجلّ لهم بالنبوة . بل إنّ كرم خصالهم كان وراء اختصاصهم بذلك، فقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾[1]، وهي يومئذٍ عرب، وهكذا «أكرمها الله بأن ابتعث فيها النبي ﷺ، فجمع كلمتها، ومَكَّنَ لها في البلاد[2]... على أن ابن قتيبة يعود فيعدل من رأيه بعض الشيء عندما يؤكد متأثراً بالشافعي على أن العربية عربية اللسان والثقافة في التهاية. فإسماعيل ليس عربيًا في الأصل وإنما تعلم العربية من جُرْهُم فتعرَّب. فالمسألة مسألة اختيار وليست تاريخياً فقط. صحيح أن العربَ أمةٌ قائمةٌ لكن بوسع الآخرين أن ينضموا إليهم أو يختاروا ذلك بتعلم لسانهم واعتناق دينهم[3].

II

وتؤوب الأمور إلى شيء من الهدوء فيما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين. ويرجع ذلك إلى أمرين اثنين: تراجع الحركة الثقافية الشعوبية من جهة، وقيام الدولة السلطانية التي نحَّت العرب عن السلطة عمليًا، وأبقت على الخلافة العربية رمزاً لوحدة الأمة والدولة والدار. وكانت لهذه «الهدنة» إيجابياتُها في مجال البحث الهادىء في قضايا الهوية والأمة والدولة. فلا نجدُ في هذين القرنين خصماً ثقافيًا للعرب .

لكن يمكن القول من جهة ثانية: إن الخصومة انتفت أسبابها لتراجع سلطان العرب العملي في الدولة. فأبو حيان

(1) سورة آل عمران / من الآية 110.

(2) ابن قتيبة: **كتاب العرب** ص 343.

(3) المصدر نفسه ص 346.

التوحيدي (–414 هـ) على سبيل المثال يسير على نهج الجاحظ في تفضيل العرب على سائر الأمم قبل الإسلام وبعده، فهم «أعقلُ الأمم لصحة الفطرة، واعتدال البنية، وصواب الفكر، وذكاء الفهم»[1]. ثم اختصّهم الله عزّ وجلّ بالإسلام فتحوّلت جميع محاسن الأمم إليهم، ووقعت فضائل الأجيال عليهم من غير أن يطلبوها أو يكدحوا في سبيلها[2]. ويفعل الشيء نفسه كُلٌّ من أبي منصور الثعالبي في تقديمه لكتابه فقه اللغة، وبديع الزمان الهمذاني في رسائله. فالعرب عندهما أمة اختصّها الله بإنزال وحيه بلغتها، فَفَضَلَت بذلك سائرَ الأمم.

بيد أن ما عنيتُهُ بالإيجابيات في مجالات البحث في الهوية والأمة والدولة في القرنين الرابع والخامس ظهر عند الفلاسفة والمفكرين والفقهاء في أثناء حديثهم عن الأمم والمِلَل والأجيال، وموقع العرب من ذلك كله وفيه. فالاجتماعات المعتبرة عند الفارابي (339 هـ) ثلاثة[3]: العظمى، وهي الإنسانية كلها. والوسطى وهو اجتماع أمة في ناحية من المعمورة. والصغرى وهو اجتماع في مدينة

(1) أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**: 1/ 89. وقابِلْ عن الدفاع اللغويين عن العرب والعربية، زاهية قدورة: الشعوبية وآثارها الاجتماعي والسياسي (بيروت، 1972م) ص: 102–104.

(2) **الإمتاع والمؤانسة**: 1/ 88 وقابل بعبد العزيز الدوري: **تكوين الأمة العربية في التاريخ** نظرة في الفكر (محاضرة ألقيت بجامعة صنعاء، نوفمبر/تشرين الثاني 1989 م)

(3) الفارابي: **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** بيروت 1968م، ص117 و 118. وكتاب **السياسة المدنية**، بيروت 1964. ص 69. وقابل بناصيف نصار: **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** . بيروت 1980م، ص 34–35.

في جزء من مسكن أمة. واجتماع الأمة هو الاجتماع الأهمُّ عنده. وهو يقوم على روابط ثلاث[1]: الاشتراك في اللغة واللسان، وتشابه الخلَق، والشِيَم الطبيعية. وهو يذكر في مكانٍ آخر النسب باعتباره رابطةً معتبرةً، لكنه يعود فيقول: إنه يتضاءل أثرُهُ بمرور الزمن[2]. وهو يقيم التمايز في هذه الأمور الثلاثة على أساس من اختلاف البيئات الطبيعية والفلكية التي تتعرض لها المجموعات البشرية، فيفرّق بذلك بين الأمة والملة، ويعتبر الملة أتباع الدين الواحد. وبهذا المعنى أو التحديد يكون العرب أمة متمايزة. لكن غموضًا ما يبقى في رأي الفارابي إذ لا يُحدِّثُنا عن علاقة الدين بالأمة، ولا عن العلائق بين الأمم على أساس من دين أو لسان أو هما معًا.

أما المسعوديُّ (–345 هـ) المعاصر للفارابي فيبدو شديد التأثر به إذ يشترك معه في تحديد خصائص الأمم على نحو ما سبق أن فعله الفارابي[3]، لكنه يتميز عنه بتحديد أدق لأثر البيئة الجغرافية في الأمة، ولموقع الدولة في حياة الأمة[4]. فهو يعتبر الوحدة السياسية مقوّمًا مهمًّا من مقومات الأمة وإن لم تزل الأمة بزوال وحدتها السياسية[5]. ويبدو أن هذا الاهتمام بالوحدة السياسية يعود إلى ما كان يراه أيامه من تراجُعٍ لقوة الإسلام السياسية، وانقسام ملوكه

(1) **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 155. وقابل بعبد السلام بنعبد العالي: **الفلسفة السياسية عند الفارابي** ، بيروت 1986، ص 58 و59.

(2) **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** ص 70 و71.

(3) المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، نشرة شارل بلا، 1/ 31، 41، **والتنبيه والإشراف** ص 67–69.

(4) **مروج الذهب**: 1/ 211، 239. وقابل بناصيف نصار: **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، ص75–76.

(5) **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** ص 77 و78.

وأرضه، وظهور الأمم عليهم. يقول المسعودي[1] : «... غير أن الله صَدَّهُم (أي أمم ما وراء الباب) بما ذكرنا، ولاسيما مع ضعف الإسلام في هذا الوقت وذهابه، وظهور الروم على المسلمين، وفساد الحج، وعدم الجهاد، وانقطاع السبل، وفساد الطرق، وانفراد كلّ رئيس وتغلُّبه على الصقع الذي هو فيه كفعل ملوك الطوائف بعد مُضِيِّ الإسكندر إلى أن ملك أردشير بن بابك بن ساسان .. إلى أن بعث الله محمداً ﷺ فأزال معالم الكفر، ومحا رُسوم المِلَل، ولم يزل الإسلام مستظهراً إلى هذا الوقت فتداعت دعائمه، ووهى أسُّهُ. .». ولا يذكر المسعودي العرب بين الأمم السبعة التاريخية التي ذكرها[2]، لكنه يذكرهم باعتبارهم أمة في موطن آخر. ويعتبر اللسان رابطتهم الأولى بدليل أن العرب عاربة ومستعربة، أي تعرّبوا بعد أن لم يكونوا عرباً لسكن جدّهم إسماعيل بين العرب، وتعلُّمه للسانهم.

وينفرد أبو الحسن العامري (-381هـ) من بين مفكري المشرق في القرن الرابع الهجري بالتنظير لأمة العرب، وجيل العرب، ودولة العرب. فهو يذهب إلى أن الأمم أو الأجيال البشرية أهمها[3] : الصينيون، والترك، والحبش، والبربر، والقبط،

(1) **مروج الذهب**: 1/ 242 .

(2) **التنبيه والإشراف** ، ص 67. والأمم السبعة عنده هي: الفرس، والكلدانيون، واليونانيون، ولوبية، والترك، والهند ، والصين. وكان المعتاد في عصره القول بأن الأمم الكبرى أربع هي: الفرس، الروم، والهند ، والعرب. وقابِلْ بناصيف نصار: **مفهوم الأمة**: ص 70 و71.

(3) أبو الحسن العامري: **كتاب الإعلان بمناقب الإسلام** . تحقيق أحمد عبد الحميد غراب ، دار الأصالة بالرياض 1988. ص 171 و172.

والهند، والروم، والعجم، والعرب. وقد خُصَّ العرب والعجم من الناحية الجغرافية بوقوعهم في الإقليم الرابع من الأرض[1] : «فقد سعد العرب والعجم بمملكتين متوسطتين بين الممالك، فاضلتين لها في الاعتدال». وقد كان العرب قبل الإسلام جيلًا أي أمة بمقتضى اللسان والجغرافية، لكنهم كانوا أمة طبيعيةً أو بدائية، إذا صحّ التعبير[2] : «ليس لهم مُلْكٌ ينظم بدوهم، ولا سائسٌ يُقيم أودَهم. فرُزقوا رسولًا من ربِّ العالمين، مبعوثًا بالحق والهدى، ليعلِّمهم الكتابَ والحكمة.. فآواهم وأيّديهم بنصره ومكّنهم من الممالك. . .». وهكذا مع ظهور الإسلام بينهم صاروا أصنافًا ثلاثة[3] : صنف منهم ملوك أعزة، وصنف منهم غزاة مجاهدون. وصنف منهم ـ وهم الجمهور المقيمون في ديارهم ـ لهم شَرَفُ الانتماء إلى دين العرب، ومُلْك العرب. أما الأعاجم الذين شاركوا العرب في الجوار، وفي الدين عليهم أن يحمدوا للعرب تخليصهم لهم «من رقِّ الوثنية الزرادشتية على يد الموابذة، وسياسة الاستعباد، وإيالة الاستخوال، على يد الأكاسرة[4] «فإذ وجدت المحنتان مطبقتين على العجم، إحداهما من جهة ملوكهم. والأخرى من جهة موابذتهم فمن الواجب أن نعلم أن مجيء الإسلام قد أفادهم بشرفه واستعلاء مكانه عوائد ثلاثة : إفادة السلامة عن التسخير للعبودية.. والهداية للحكمة الإلهية.. وفتح الطريق لهم إلى التفيؤ بظلِّ هذه الدولة الميمونة» . .

(1) **الإعلام بمناقب الإسلام** ص 172.

(2) المصدر السابق ص 118.

(3) المصدر السابق ص 152

(4) المصدر السابق ص 129.

ويرى صاعد بن أحمد التغلبي الأندلسي (-462 هـ) أن أمم العالم الحقيقة بالذكر ثمان هي[1]: الهند، والفرس، والكلدان، واليونان، والروم، وأهل مصر، والعرب، والعبرانيون. واستحقاقها للذكر يرجع إلى اشتهار كلٍّ منها بعلمٍ من العلوم، أي قيامها بدور حضاري. والعامل الأساس في تكوين الأمم عنده اللغة واللسان. لكنّ للأرض الواحدة والمملكة الواحدة دورًا أيضًا وإن لم يبلغ مبلغ اللسان في الأهمية. وتأتي أمة العرب سابقةً عنده تبعًا لدور الملك السياسي والحضاري الذي تصوّره لكل أمة في التاريخ[2]. وهو ينقل عن المسعودي في قضية العرب العاربة والمستعربة. لكنه يعطي دورًا كبيرًا للعرب البائدة من جهة، ولملك اليمن وحضارته من جهة ثانية، ويسترعي انتباهه على الخصوص أبو محمد الحسن بن أحمد الهمذاني ابن الحائك الذي يذكر كتابه «الإكليل» في أخبار اليمن القديم[3]. أما العرب الآخرون فكانوا في الجاهلية «أهل علم الأخبار، ومعدن معرفة السير والأمصار»[4]. ثم جاء الإسلام «فضمّ شاردها وسكن نافرها.. «فهدوا البلاد، وغلبوا الملوك، واحتووا على الممالك»[5] ثم يذكر الازدهار التدريجي للعلوم أيام الأمويين والعباسيين، وملوك بني أمية بالأندلس. لكنه كان يخشى ـ أن يزول ذلك كله لزوال السلطان

(1) **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بو علوان، نشر دار الطليعة بيروت 1985، ص 33 وما بعدها

(2) المصدر نفسه، والصفحات نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 117-118.

(4) المصدر نفسه ص 118-119، 148-149.

(5) المصدر نفسه ص 118.

السياسي العربي[1]: «بدأت الدولة تنقص بتمام ثلاثمئة سنة خلت لتاريخ الهجرة منذ اختل المُلْكُ، وتغلب عليه النساء والأتراك. . .».

أما الماورديُّ (- 450هـ) فلا يتحدثُ في كتبه عن الأمة أو العرب حديثاً مفرداً لكنه في الكتاب المنسوب إليه: «نصيحة الملوك «يُقيم تلازماً بين الأمة والملة أو الدين عندما يقول[2]: «كان مما جرت عليه أمور العالم أنه لم تكن مملكةٌ إلا كان أسّها ديانة.. حتى إذا خرج الآتي بشريعتها، والواضع لأركان مِلتها ـ حقًّا كان ذلك أم باطلاً ـ من بينها وقع الاختلاف فيما بين أمته، والتنازع في أهل مِلته. فربما كان ذلك منافسةً في الرياسة، وربما كان مخالفةً في الدين ...» ثم هو في «الأحكام السلطانية» و«أدب الدنيا والدين»، و«تسهيل النظر السياسي أو الدولة والإمامة عندما يقول: إن الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[3]. وعندما يقول: إن الدنيا لا تقوم إلا بسلطان قاهر[4]. وهو يتهم عبد الرحمن بن كيسان الأصم بالشذوذ لأنه لم يكن يقول بوجوب الإمامة[5]. فمقومات الأمةِ عنده مجموعة بشريةٌ على رقعةٍ متصلةٍ من الأرض يسودها سلطان سياسي واحد، ودين واحد أو دين سائد. ومع أنه يذكر الأمم التاريخية قبل الإسلام مثل الفرس واليونان والروم، لكنْ يبدو أنه يرى بعد الإسلام

(1) **طبقات الأمم** ص 125 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 153-155.

(3) الماوردي: **نصيحة الملوك**، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد 1986، ص 11.وقابل بالماوردي: **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1987، ص92.

(4) الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مصر 1966، ص 3.

(5) الماوردي: **أدب الدنيا والدين** ، بيروت 1985، ص 136-139.

أنه ليست هناك أمةٌ مكتملةُ الشروط غير الأمة الإسلامية. غير أن هذا كلّه ليس واضحًا عنده فيتحمل تأويلات شتى.

III

مع قيام «الدولة السلطانية» في دار الإسلام، والزوال شبه الكامل للوجود العربي على المستوى السياسي، بدأت حالةٌ من المرارة تشيع في أوساط الكُتّاب والمؤلِّفين العرب والمتعرِّبين برغم غياب الشعوبية الثقافية أو تضاؤلها . يبدو ذلك في وقتٍ مبكّرٍ عند الهمداني (280-340 هـ) في مرارة خُيِّلَ إليَّ في بحثٍ لي عنه أنها عصبية قحطانية[1].. لكن بحثاً معمقاً لأحد الزملاء أورد إمكانية أن يكون الأمر أمر عصبيةٍ حضاريةٍ للعرب والعروبة وسط ذلك الطوفان من الاستيلاء على مقدرات الإسلام ودولته والإساءة المستمرة لأولئك الذين أقاموا الدين، وأسسوا الدولة : «فمفتاح شخصيته في المرحلة الثانية من حياته لا يكمن في نزعة قبلية أو إقليمية. وإنما في موقف أكثر نضجاً وأوسع مجالاً تمثّل في عنايته بإبراز موروث الجزيرة العربية ككلٍّ قبل الإسلام وبعده، ومساهمته علميًّا في رسم صورة الحضارة العربية والإسلامية ...»[2].

أما الشهرستاني (-548 هـ) الذي كان شديد الولاء للماضي العربي الإسلامي فقد أزعجه أن تتكالب الأمم على أرض الإسلام ودولته، وأهلُهُ من العرب ممنوعون من الدفاع عنه وعن أنفسهم. ومن هنا فقد جاء كتابه في الملل والنحل جدلًا ضد أعداء الخارج

(1) قابل برضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، ص 240 وما بعدها.

(2) يوسف محمد عبدالله: **أوراق في تاريخ اليمن وآثاره**، دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد 1989، ص 157 وما بعدها.

ومبتدعي الداخل. فكبار الأمم عنده: العرب والعجم والروم والهند[1]. لكنه بعد أن يقيم تفرقةً بين الأمة والملَّة يعود إلى توحيد بينهما. وقد ظن بعضُ الباحثين[2] أن ذلك من جانبه قلة وضوح فكري، أو أنه متأثرٌ باختلاف معاني الأمة في القرآن في المواطن المختلفة. لكن الحقيقة أن الشهرستاني يقيم فاصلًا بين الأمة والملة والدولة بالمعنى التاريخي للمسائل، فإذا وصل للأمة الإسلامية اختفى عنده هذا التمايز أو التمييز، فالأمة أمةُ العرب، والملة ملة العرب، والدولة دولة العرب، بمعنى أنهم هم الذين نشروا الدين والملة، وقادوا الأمة، وأقاموا الدولة. والصليبيون يحتلون تلك الأرض التي انتزعها العرب للإسلام ودولته بسيوفهم ودماء شهدائهم، ولا حاميّ حقيقياً لأرض الإسلام برغم أن «الدولة السلطانية» سمّت نفسها «دولة القوة»[3] وكان مسوِّغ وجودها الوحيد حماية الدار والأمة من هجمات الخارج.

وفي تلك الفترة بالذات يلحظ القارئ لكتب نصائح الملوك أو «مرايا الأمراء» عودة لأخلاق العرب، وسياسات العرب، وأنفة العرب، باعتبار ذلك كلِّه النموذج الأعلى في السياسة وليس سياسات الفرس والروم كما كان عليه الحال في كتابات مفكِّري السياسة في القرون الثالث والرابع والخامس[4].

(1) **الملل والنحل** للشهرستاني (بهامش الفصل لابن حزم)1/ 86.

(2) ناصيف نصّار: **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** ص 117. وما بعدها .

(3) **تسهيل النظر** للماوردي ، مصدر سابق ص 208-209.

(4) لاحظت ذلك في **سراج الملوك** للطرطوشي (-520 هـ)، **والمنهج المسلوك** لعبد الرحمن بن نصر الشيزري (حوالي 589 هـ) **والجوهر النفيس** لابن الحدّاد (من القرن السابع الهجري).

ومع توالي الحملات الصليبية، وامتداد ساحات الصراع بينهم وبين المسلمين، وظهور المغول باعتبارهم حليفاً محتملاً لهم، وإطباق الطرفين من الشرق والغرب على دار الإسلام والمسلمين تفاقم الإحساس لدى سائر المسلمين على اختلاف أعراقهم واتجاهاتهم الفكرية والسياسية بافتقاد العرب، والحاجة إليهم وكان ذلك وجهًا من وجوه الحركة السلفية أو مدرسة أصحاب الحديث التي بدأت بدمشق في القرن السادس، وكانت قد بدأت ببغداد قبل ذلك فابن عساكر (ـ 571 هـ) الذي يكتب لنور الدين أربعين حديثًا في الجهاد يستعيد من خلالها أمجاد الفتوحات العربية الأولى، يُوردُ في تاريخه الكبير، وفي مقدمته بالذات، أحاديث وآثارًا في فضل العرب، وفي بقائهم بعد هلاك الناس، وفي أنه لا يصلُحُ آخِر هذا الأمر بما صلح به أولُهُ، وفي أن مُلك الإسلام باقٍ ما بقي العرب.

وما كان ذلك كله أماني فقط . فقد تقدم عرب الشام والعراق الصفوف في القتال ضد الصليبيين والتتار وإن بقي الأمر، وبقيت الشهرة، للمماليك . عن ذلك يحدثُنا بالتفصيل ابن فضل الله العمري (-749 هـ) في الجزء الخاص بعرب الشام والعراق من كتابه الضخم، مسالك الأبصار[1]. فيعدّد رجالات العرب الكبار في مجاهدة الصليبيين والمغول، ويعدِّد قبائلهم وأمراءهم الذين شاركوا جميعًا وعلى امتداد قرنٍ في كلِّ المعارك. ويشير العمري إلى التهم التي كانت تُلْصَقُ ببعضهم من مخامرةٍ للعدو، أو تخاذل عن الجهاد، فينفيها، ويقول : «لم أرهم

(1) **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** ، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، الجزء الخاص بالعرب ، بيروت 1985. المقدمة.

إلَّا غُزاةً مجاهدين لهم آثارٌ في الفرنج»[1]. ويأتي الحافظ العراقي (-804هـ) فيجمع فضل العرب، وفخر العرب في الآثار والمرويات في كتاب ضخم بعنوان: «القُرَب في محبة العرب». يختصره ابن حجر الهيثمي (-973 هـ) في جزءٍ بعنوان: مبلغ الأرب في فخر العرب - مطالع العصر العثماني.

على أن القرنين السابع والثامن الهجريين شهدا اتجاهًا للتنظير للهوية العربية، ودور العرب في الإسلام، مشابهًا لذلك الذي عُرف في القرنين الثالث والرابع، لكن مع الإفادة مما توصل إليه المفكرون المسلمون في القرنين الرابع والخامس. ويبرز في هذا المجال كلٌّ من: ابن خلدون (-808 هـ)، والشاطبي (بعد العام 790 هـ)، وابن منظور (-711هـ)، وابن تيمية (-728 هـ). أما ابنُ خلدون (-808 هـ) فهو صاحب الرؤية المشهورة للعصبية، والعصبية العربية بالذات ودورها في تاريخ الإسلام الأول. ولا يصرِّح ابن خلدون في مقدمته بمكوِّنات الأمة الأساسية بل يقول: إنها تختلف باختلاف الأمم مثل النسب أو البيئة الجغرافية. وترتبط الأمة عنده ارتباطاً وثيقاً بالدولة: إذ تقود عصبية معينةٌ من قلب الأمة الجيل كلَّه - حسب اصطلاحه - في عملية إقامة الملك. والملك ثلاثة أجيال أو أربعة لكن الأمة لا تنتهي بنهاية ملكها بل تتوارى عن مسرح التاريخ، ويمكن في ظروف ملائمة أن تنهض منها عصبيةٌ أخرى تُعيدُ إليها أمجادها. وهو يذكر اندثار مُلْكِ العرب بمشاعر مختلطة. فحسرته واضحةٌ على ما أصاب دار الإسلام من انقسام وضعفٍ، وضياع أكثر أجزاء الأندلس من يد

(1) الشاطبي: **الاعتصام** 2/ 293، 297.

المسلمين. لكنه لا ينسى أيضاً أن الأعراب الآتين من المشرق خرَّبوا تونس في القرن الخامس الهجري.

والشاطبي (-790 هـ) فقيهٌ وأُصوليٌّ مالكي تُهمُّهُ العربية، ويهمه بيانها وخطابها. وهو آسٍ لما أصاب العربية في أوساط الفقهاء من انحطاطٍ لتواري العرب عن مقاعد الصدارة في العلم والسياسة. ولا يرى أن التعرُّب اللسانيَّ يحوِّل الأعجمي إلى عربي لاهتمام العرب المستمر بالنسب، لكنه يقتبس من رسالة الشافعي عباراتٍ سبق أن ذكرتها، يستنتج منها أن كُلَّ اللغات تابعة للغة العربية ولذا فإنَّ على الفقيه أن يكون عربيًّا أو كالعربي في لسانه[1].

أما ابن منظور (711 هـ) فيطيل في التعريف بالعرب والعربية في المادة الخاصة بذلك في لسان العرب. وهو يذكر في الحقيقة ما استقر عليه الرأي بين اللغويين[2]. فالعرب عنده اصطلاحٌ يشمل البدو والحضر. واللغةُ العربيةُ هي الرابط الأساس الذي يستمر من خلاله العرب، وتستمر هويتهم الخاصة. وقد تكوَّنوا في جزيرة العرب، وتعلّموا لسان أهلها من آل قحطان العرب العاربة . أما العربُ المستعربةُ فهم في نظره قومٌ من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم، وليسوا بصرحاء فيهم. وهو يُورد المعاني اللغوية المختلفة للأمَّة وأولاها بالاعتبار أنها الجماعةُ من الناس، التي تتكلم لسانًا واحدًا، وتتواصل مكانًا[3].

(1) الشاطبي: **الاعتصام** 2/ 293، 297 .

(2) **لسان العرب** (عرب)

(3) قابل عن مصطلح «الأمة» عند اللغويين بكتابي: **الأمة والجماعة والسلطة**، ص 43-47.

ويأتي مبحث ابن تيمية (-728 هـ) في العرب والعروبة والعربية مفاجئًا من كلِّ وجه. فهو تفصيلي، وهو مستوعبٌ لتاريخ النقاش والجدل كلِّه، وهو باقٍ في التراث الحنبلي المتشبِّث بالعروبة والعربية[1] وكتاب ابن تيمية الذي يرد فيه هذا المبحث مخصَّصٌ في الأساس لإبراز تميُّز الأمة الإسلامية والنهي عن التشبه بالكفار والمشركين وقد أوصله ذلك إلى المقابلة بين التشبه بالأعاجم والتشبه بالأعراب باعتبار أن الله سبحانه وتعالى ذمّ كفرَةَ الأعراب في القرآن. وقد أوضح ابن تيمية أن المذموم ليس جنس الأعراب أو نفس الأعرابية بدليل أن الله سبحانه وتعالى يُثْني على بعض الأعراب في قوله ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ ...﴾[2]. والأعراب جزءٌ من العرب أو هم باديتُهم لأن لكل أمةٍ بادية. والعربُ أفضلُ في أنفسهم من العجم. واسمُ العرب عنده يُطلَقُ في الأصل على قوم جمعوا ثلاثة أصناف: أن لسانهم كان اللغة العربية، وأنهم كانُوا من أولاد العرب، وأن مساكنهم كانت أرض العرب وهي جزيرةُ العرب. فلما جاء الإسلام وفُتحت الأمصار سكنوا سائر البلاد من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب. فانقسمت البلادُ التي سكنوها إلى قسمين: أولهما ما غلب على أهله لسانُ العرب . وثانيهما ما غلبت على أهله العُجْمةُ على سبيل الأغلب. وطرأ تغيُّرٌ من الناحية النسبية أيضاً فقومٌ من نسل العرب وهم باقون على العربية لسانًا ودارًا. وقومٌ من نسل العرب ثُمَّ صارت العربية لسانهم ودارهم أو أحدهما. وقومٌ مجهولو

(1) **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت 1987.

(2) سورة التوبة/ من الآية 99 .

الأصل لا يدرون أمن نسل العرب هم أم من نسل العجم وهم أكثر الناس في عصر ابن تيمية، كما يقول. وطرأ تغيُّرٌ على اللسان أيضًا: فمن الناس من يتكلم العربية لسانًا ونغمةً. ومنهم من يتكلم بها لفظًا لا نغمة. وقومٌ لا يتكلمونها إلا قليلًا. وينتهي ابن تيمية إلى أنه مع انتقال المقاييس وتطوّرها صارت العربية عربية اللسان . وعربية الأخلاق: «تثبتُ لمن كان كذلك وإن كان أصلهُ فارسيًّا. وتنتفي عمن لم يكن كذلك وإن كان أصلُهُ هاشميًّا»[1] . وهو يروي في هذا الصدد حديثًا عن الرسول ﷺ[2]: «إن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم إنما هي لسان . فمن تكلم العربية فهو عربي» . ويقول ابن تيمية: إن اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة أن جنسَ العرب أفضل من جنس العجم[3]، وليس فضل العرب بمجرد كون النبي ﷺ منهم، بل هم في أنفسهم أفضلُ . وسبب هذا الفضل ما اختُصُّوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم وأعمالهم[4] .

ثم يورد النص الذي سبق أن أوردناه عن أحمد بن حنبل[5]: ونعرف للعرب حقَّها وفضلها وسابقتها ونحبهم لحديث رسول الله ﷺ: «حبُّ العرب إيمان، وبُغْضُهم نِفاق» ـ ولا نقول بقول الشعوبية وأراذل الموالي الذين لا يحبون العرب، ولا يُقِرُّون بفضلهم، فإن قولهم بدعةٌ وخلافٌ. ويمضي ابن تيمية قائلًا: إن الذين يفضلون العجم على العرب هم على شُعْبة من النفاق من

(1) **اقتضاء** ص 147.
(2) المصدر نفسه ص 166-167.
(3) المصدر نفسه ص 169.
(4) المصدر نفسه ص 169-170
(5) المصدر نفسه ص 169-170.

الناحية الدينية. ويورد ابن تيمية بعد ذلك آثاراً كثيرة في تفضيل العرب[1] وردت عند أحمد بن حنبل، كما وردت في كتاب الحافظ العراقي . ويقول في النهاية: إن كل تلك الآثار دليلٌ على أن بغض جنس العرب ومعاداتهم كفرٌ أو سببٌ للكفر. فهم أفضل من سائر البشر، ومحبتهم سببُ قوة الإيمان[2]..

كانت الصفحات السابقة لمحات في تأمل العرب لذاتهم وهويتهم ودورهم، وتأمل الآخرين لهم. وقد تعمّدت تتبع ذلك عند المحدِّثين والفقهاء على الخصوص ـ لثراء المادة المتوافرة من جهة، ولأنها غير مبحوثة من جهة ثانية. لكن الفقهاء تعرّضوا لمسألة العرب والعروبة في أبواب فقهية كثيرة بحيث يستحق ذلك مبحثًا مفردًا.

والنتيجة الأولية التي يمكن هنا التوصل إليها أن دعاوى الشعوبية ربما كانت وراء بدء الاهتمام بالهوية العربية، والدور العربي، لكن لا جدال في أن الوعي بالأمة والجماعة العربية تطوّر في النهاية في مساوقةٍ بين التاريخ والفكر والفقه ليس كردة فعلٍ بل انطلاقًا من وعي بالذات والدور في الدين والثقافة والسياسة والسلطة. ففي المرحلة الأولى كانت ردة فعل على هجمات الشعوبية وفي المرحلة الثانية جرى تأمل العرب في سياق تاريخ العالم وأمَمه. وفي المرحلة الثالثة جرى التركيز على تمايزهم داخل عالم الإسلام، ودورهم فيه وضرورات ذلك الدور.

(1) **اقتضاء** ص 170 وما بعدها.
(2) المصدر نفسه ص 176 وما بعدها .

المؤلف

د. رضوان السيد

- أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية منذ عام 1978.

- درس بجامعة الأزهر ثم أكمل دراسته في ألمانيا لنيل درجة الدكتوراه بجامعة توبنغن بألمانيا وكان موضوع رسالته: ثورة ابن الأشعث والقرّاء.

- عمل أستاذًا زائرًا بجامعات صنعاء وهارفرد وشيكاغو وسالسبورغ وماربورغ.

- عمل مديرًا لمعهد الإنماء العربي ببيروت (1982-1985) ورئيسًا لمجلة الفكر العربي الفصلية (1979-1985)، ومديرًا لمعهد الدراسات الإسلامية (1985-1988) ورئيس تحرير مشارك لمجلة الاجتهاد الفصلية «مع الأستاذ الفضل شلق» (1988-2004) وهو مستشار للتحرير بمجلة التسامح الفصلية منذ عام 2004.

- من مؤلفاته التي تصدر عن جداول للنشر والتوزيع **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، **الأمة والجماعة والسلطة** **والإسلام المعاصر**. وترجم عددًا من الكتب عن الألمانية والانكليزية. وحقق نصوصًا في الفكر الإسلامي القديم.



الكتاب

كانت للرؤى الأنثروبولوجيّة والبنيويّة التي سادت في السبعينيّات والثمانينيّات في مجالات قراءة النّص، ومراقبة الاجتماع البشري؛ آثار سلبية على فهم الكثير من الظواهر التاريخية والاجتماعية؛ وضمن مجال دراسة الاجتماع العربي الإسلامي بالذات. ويضمّ هذا الكتاب بين دَفّتيه نموذجًا مختلفاً لقراءة نشوء «الجماعات» واستتبابها ضمن مجالنا الثقافي، في محاولةٍ لمراقبة حوارية النّص والتاريخ في خضمّ الاجتماع، في القرآن أولاً، ثم في المجتمع السّياسي الإسلامي، والجماعات الوظيفية الإسلامية، والمجموعات غير الإسلامية في دار الإسلام. وأخيراً مفهوم «العرب» كجماعة في ذلك المجال الحضاري.

جداول Jadawel
www.jadawel.net